



السيد الشهيد

محمد باقر الصدر

دروس في علم الأصول

الحلقة الثالثة الجزء الثاني

تحقيق و تعليق

السيد علي حسن مطر





دروس في علم الاصول

الحلقة الثالثة

الجزء الثاني

آية الله الشهيد السعيد
السيد محمد باقر الصدر ﵀

دروس في علم الاصول
الحلقة الثالثة

الجزء الثاني

تحقيق وتعليق
السيد علي حسن مطر



شابک: ۷-۰۳-۵۹۰۲-۹۶۴ ISBN: 964-5902-03-7

الكتاب: دروس في علم الاصول ـ الحلقة الثالثة ـ الجزء الثاني
المؤلف: آية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر ﷺ
المحقق: السيد علي حسن مطر الهاشمي
الناشر: دار الهدى

تنضيد الحروف والاخراج الفني: آمنة علي الهاشمي
الطبعة الاولىٰ عام ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م
المطبعة: شريعت
كمية المطبوع: ١٠٠٠ نسخة

مراكز التوزيع

مكتبة فدك ☎ ٧٧٣٢٦٣١
مكتبة الصفا ☎ ٧٧٤٠٣٣٣
مكتبة الفراهيدي ☎ ٧٧٤٠٣٥١

السعر: ٢٠٠٠٠ ريال

كلمة المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلّىٰ الله علىٰ نبيّنا وهادينا وحبيبنا محمد وعلى آل بيته الطاهرين.

هذا هو الجزء الثاني من كتاب دروس في علم الاصول الحلقة الثالثة، للسيد الشهيد محمد باقر الصدرقدس سره يصدر مصححاً ومحققاً ومزوّداً بتعليقة توضيحية، تقدّم بعض العون لطلابنا الأعزاء، على فهم مطالب الكتاب واستيعابها.

وقد مضت سنة كاملة على نشري للجزء الأول منه، صدر خلالها كتابان أفدت منهما أيضاً في عملي في هذا الجزء، وهما:

١ ـ دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، في مجلد واحد، من اعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدرقدس سره، ونشر مركز الابحاث والدراسات التخصصيّة للشيهد الصدرقدس سره.

٢ ـ دروس في علم الأصول. الحلقة الثالثة، في أربعة مجلدات، شرح وتعليق سماحة الشيخ ناجي طالب آل الفقيه العاملي حفظه الله.

وأود أن اسجل هنا شكري وتقديري لكلٍّ من:

١ ـ صهري وتلميذي الشيخ الفاضل ماجد حمد الطائي. الذي أعانني في مقابلة وتصحيح السحبة الأولى للجزء الأوّل من الكتاب.

٢ ـ تلميذي النابه فضيلة الشيخ صالح كاظم العقيلي لمساعدته إيّاي في مقابلة وتصحيح السحبة الأولى للجزء الثاني.

٣ ـ ابنتي العلوية آمنة الهاشمي، لما بذلته من جهد وعناية في طباعة الكتاب واخراجه بهذا النحو من الجودة والأناقة.

وأسأل الله العلي القدير، الذى يسّر اكمال هذا العمل، ان يتقبله بلطفه وفضله، وان يجعله في صحيفة أعمالي، وينفعني به، يوم لا ينفع مال ولا بنون الّا من أتىٰ الله بقلبٍ سليم.

والحمد لله رب العالمين

المحقق

السيد علي حسن مطر الهاشمي

٤ جمادى الأولى ١٤٢٢هـ

٢٠٠١/٧/٢٥م

الأصول العمليَّة

١ ـ التمهيد.

٢ ـ الوظيفة العملية عند الشك.

٣ ـ الاستصحاب.

الاصول العملية

-١-

١ ـ خصائص الاصول العملية.

٢ ـ الاصول العملية الشرعية والعقلية.

٣ ـ الاصول التنزيلية والمحرزة.

٤ ـ مورد جريان الاصول.

خصائص الاصول العملية

عرفنا فيما تقدم[١] أنّ الاصول العملية نوع من الاحكام الظاهرية الطريقية[٢] المجعولة بداعي تنجيز الاحكام الشرعية[٣] او التعذير عنها[٤]، وهو نوع متميِّز عن الاحكام الظاهرية في باب الأمارات[٥]، وقد مُيِّز بينهما بعدَّة وجوه:

الأول[٦]: أنّ الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما في سنخ المجعول في دليل حجية الأمارة ودليل الاصل[٧]، فالمجعول في الاول الطريقية مثلاً، وفي الثاني الوظيفة العملية[٨] أو التنزيل منزلة اليقين[٩] بلحاظ الجري العملي[١٠]، بدون

النائيني: المجعول في دليل حجية الأمارة هو العلمية وفي دليل الأصل الوظيفة العملية.

١). الحلقة الثالثة ٣٥/١.
٢). أي: أنها لا تكشف عن الحكم الواقعي، بل تحدد للمكلّف الموقف العملي تجاه الحكم الواقعي غير المعلوم، فهي مجعولة للتحفظ على ملاكات الأحكام الواقعية المجهولة.
٣). كاصالة الاحتياط، او استصحاب ثبوت التكليف.
٤). كاصالة البراءة والاباحة واستصحاب عدم ثبوت التكليف.
٥). فانها ليست مجعولة بداعي التنجيز أو التعذير، بل هي ناظرة الى تشخيص الحكم الواقعي، لكنها قد تصيبه، وقد تخطؤه.
٦). وهو للنائيني، الحلقة الثالثة ٣٥/١ ـ ٣٦، وتابعه عليه الخوئي.
٧). رغم أنَّ المجعول في كل منهما حكم ظاهري.
٨). كما في الأصل غير المحرز، كالبراءة عن التدخين.
٩). ففي الأصل المحرز كالاستصحاب، ينزل الشك منزلة اليقين، وفي الأصل التنزيلي كأصالة الحلّ، ينزّل مشكوك الحليّة منزلة متيَّقن الحليّة.
١٠). بخلاف الأمارة فانّها منزلة منزلة اليقين بلحاظ الكاشفيّة.

تضمُنٍ لجعل الطريقية.

وقد تقدم الكلام عن ذلك[١]، ومرَّ بنا أنَّ هذا ليس هـو الفـرق الحـقيقي، وحاصل فذلكة الموقف: أنّه لم يَرِد عنوانا (الأمارة) و(الاصل) في دليلٍ ليتكلم عن تمييز احدهما عن الآخر بأيّ نحوٍ اتفق، وانما نعبِّر بالأَمارة عن تلك الحجة التي لها آثارها المعهودة بما فيها اثباتها للاحكام الشرعية المترتبة عـلى اللـوازم العقلية لمؤداها، ونعبر بالاصل عـن ذلك الحكـم الظـاهري الذي ليس له تـلك الآثار[٢]، وقد عرفنا سابقاً[٣] أنَّ مجرد كون المجعول في دليل الحجية الطريقيةَ **لا** يفي بإثبات تلك الآثار للأمارة[٤].

الأنصاري: الشك مأخوذ في موضوع الأصل دون موضوع حـجية الأمـارة.

الثاني[٥]: أنَّ الفرق بينهما ينشأ من أخذ الشك موضوعاً للاصـل العـملي وعدم [أخذه] في موضوع الحجية المجعولة للأمارة.

وهذا الفرق مضافاً الى أنّه لا يفي بالمقصود[٦] غير معقول في نفسه؛ لأنَّ الحجية حكم ظاهري[٧]، فان لم يكن الشك مأخوذاً في موضوعها عند جعلها،

---

١). الحلقة الثالثة ١/٣٦ ـ ٣٧.

٢). وعليه لابد من تفسيرهما بنحوٍ يوضّح نكتة صيرورة الأمارة صالحةً لاثبات لوازمها العقليّة دون الأصل.

٣). الحلقة الثالثة ١/٦٩.

٤). أي: لا يكفي لاثبات حجية الأمارة في اثبات لوازمها العقلية دون الاصل.

٥). وحاصله: انّ الفرق بينهما يكون في مقام جـعل الحـجيّة، وأنَّ الشك فـي الحكـم الواقـعي مأخوذ في موضوع حـجيّة الأصـل، وليس مأخـوذاً فـي مـوضوع حـجية الأمـارة (فـرائـد الاصول ٤/١١ ـ ١٢).

٦). أي: أنَّ مجرد أخذ الشك في موضوع حجية الأصل دون الأمارة، لا يوضّح سبب كون الأمارة حجة في لوازمها العقلية دون الأصل.

٧). والحكم الظاهري قوامه الشك.

لزم اطلاقها لحالة العلم، وجعل الامارة حجة على العالم غير معقول[١]، ومن هنا قيل بأنَّ الشك مأخوذ في حجية الامارة مورداً لا موضوعاً[٢]، غير أننا لا نتعقَّل بحسب عالم الجعل ومقام الثبوت نحوين من الأخذ[٣].

الخوئي: الشك مأخوذ في لسان دليل الأصل دون لسان دليل حجية الامارة.

الثالث[٤]: أنَّ الفرق بينهما ينشأ من ناحية أخذ الشك في لسان دليل الاصل وعدم أخذه في لسان دليل حجية الامارة، بعد الفراغ عن كونه مأخوذاً في موضوعهما ثبوتاً معاً.

وهذا الفرق لا يفي أيضاً بالمقصود، نعم قد يثمر في تقديم دليل الأمارة على دليل الاصل بالحكومة[٥]، هذا مضافاً الى كونه اتفاقياً؛ فقد يتفق أخذ عدم العلم في موضوع دليل الحجية كما لو بني على ثبوت حجية الخبر بقوله تعالى: **﴿فاسْألوْا أهْلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتمْ لا تَعْلمُونَ﴾**[٦] فهل يقال بأنَّ الخبر يكون أصلاً حينئذٍ؟

---

١). للزوم المحذورين، من التنافي بين الأحكام الواقعية إما واقعاً، أو في نظر القاطع، ومن أنَّ القاطع بالحكم لا يرىٰ نفسه مقصوداً بالحكم الظاهري فيلغو جعله.

٢). أي: أنه لم يلحظ في مقام جعل الحجية للأمارة الشك في الحكم الواقعي، ولكن الشارع جعلها حجة في ظرف الشك.

٣). لأنَّ الحجيّة ان كانت ثابتة في حال الشك، كانت ثابتة للشاك فقط، وان لم تكن كذلك، لزم اطلاقها وثبوتها في حق العالم بالحكم الواقعي أيضاً، وهو غير معقول.

٤). وهو للمحقق الخوئي وحاصله: أنَّ الفرق بينهما ليس راجعاً الى مقام الجعل والثبوت ـ كما في الفرقين المتقدمين ـ بل راجع الى مقام الإثبات والدليل، فدليل حجية الأمارة لم يؤخذ في لسانه الشك، بخلاف دليل الأصل. (دراسات في علم الاصول ١٥٢/٤).

٥). أي: تقديم الأمارة على الاستصحاب رغم ان المجعول فيه هو الطريقيّة على رأي الخوئي؛ لأخذ الشك في دليل الاستصحاب، وهو يرتفع بسبب الامارة التي تحقق العلم التعبدي، فلا يجري الأصل.

٦). النحل/ ٤٣.

المصنف: الاصل حكم ظاهري ناشيء من أهمية المحتمل وحجية الامارة حكم ناشيء من قوة الاحتمال.

الرابع: ما حققناه في الجزء السابق[١] من أنّ الاصل العملي حكم ظاهري لوحظت فيه أهميّة المحتمل[٢] عند التزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ التشريعي عند الاختلاط والاشتباه، بينما لوحظت في أدلة الحجية[٣] الأهميّة الناشئة من قوة الاحتمال محضاً، وقد عرفنا سابقاً أنّ هذه النكتة تفي بتفسير ما تتميَّز به الأمارة على الاصل من حجيّة مثبتاتها[٤].

● الاصول العملية الشرعية والعقلية

الأصول العملية العقلية مردّها الى حكم العقل بحق الطاعة للمولىٰ إثباتاً ونفياً.

وتنقسم الاصول العملية الى شرعية وعقلية، فالشرعية هي: ما كنا نقصده آنفاً[٥]، ومردُّها الى احكام ظاهرية شرعية نشأت من ملاحظة أهمية المحتمل، والعقلية: وظائف عملية عقلية، ومردّها في الحقيقة الى حق الطاعة اثباتاً ونفياً، فحكم العقل مثلا بأنّ الشغل اليقينيَّ يستدعي الفراغ اليقيني[٦]، مرجعه الى أنّ حق الطاعة للمولى الذي يستقل به العقل إنما هو حق الطاعة القطعية، فلا تفي الطاعة الاحتمالية بحق المولى، وحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ على مسلك

---

١). الحلقة الثالثة ١/٧٣ ـ ٧٤.

٢). فأصل الاباحة يقول: كلّما دار الأمر بين محتملين: الإباحة والحرمة، فقدّم الاباحة، لا لأنّ درجة احتمالها أقوىٰ لدىٰ المكلف من الحرمة، بل لأنّ الاباحة في نفسها أهم لدىٰ المولى من الحرمة.

٣). أي: أدلة حجية الأمارة.

٤). لأن ملاك حجية الامارة هو قوة الاحتمال والكاشفية عن الواقع، وهي تكشف عن المدلول الالتزامي بنفس درجة كاشفيتها عن المدلول المطابقي.

٥). أي: هي الوظائف التي جعلها الشارع للمكلف الجاهل بالحكم الواقعي بملاك أهمية المحتمل، كالبراءة الشرعية وأصالة الحل.

٦). وهو المعبّر عنه بأصالة الاشتغال العقليّة.

المشهور ـ مرجعه الى تحديد دائرة حق الطاعة في التكاليف المعلومة خاصة[١]، بينما يرجع حكم العقل بمنجزية التكاليف المحتملة عندنا الى توسعة دائرة حق الطاعة[٢]، وهكذا.

وللقسمين مميِّزات يمكن ذكر جملة منها فيما يلي:

الفوارق بين الأصول العملية الشرعية والعقلية.

أولاً: أنَّ الاصول العملية الشرعية أحكام شرعية[٣]، والاصول العملية العقلية ترجع الى مدركات العقل العملي[٤] فيما يرتبط بحق الطاعة.

ثانياً: أنَّه ليس من الضروري أنْ يوجد اصل عملي شرعي في كل مورد، وانما هو تابع لدليله، فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفة العملية للشاك الى عقله العملي، وهذا خلافاً للاصل العملي العقلي؛ فانه لابد من افتراضه بوجهٍ في كل واقعة من وقائع الشك في حدِّ نفسها[٥].

ثالثاً: أنَّ الاصول العملية العقلية [تردُّ] الى أصلين؛ لان العقل إنْ ادرك شمول حق الطاعة للواقعة المشكوكة، حكم بأصالة الاشتغال، وإنْ ادرك عدم الشمول، حكم بالبراءة.

ولكن قد يفرض اصل عملي عقلي ثالث وهو اصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

---

١). فمع عدم العلم بالتكليف لا يثبت حق الطاعة للمولى، فلا عقاب، فيحكم بالبراءة.
٢). أي: شموله للتكاليف المحتملة، فتدخل في حق الطاعة، ويجب الاحتياط عقلاً.
٣). صادرة من الشارع بملاك أهمية المحتمل.
٤). فهي ليست أحكاماً يصدرها العقل، بل إدراكات لما ينبغي أن يُفعل وما لا ينبغي أن يُفعل.
٥). فليست هناك واقعة يُشك في حكمها الشرعي، إلّا ويوجد أصل عمليّ عقليّ يحدد وظيفة المكلّف بشأنها.

رفض المصنف لوجود أصل عملي عقلي هو أصالة التخيير.

وقد[١] يعترض على افتراض هذا الاصل[٢] بأنَّ التخيير إنْ أُريد به دخول التكليف في العهدة واشتغال الذمة ولكن على وجه التخيير[٣]، فهو غير معقول؛ لأنَّ الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع[٤]، وإنْ أُريد به أنّه لا يُلزم المكلف عقلا بفعل ولا ترك ولا يدخل شيء في عهدته، فهذا عين البراءة، وسيأتي تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الامر بين المحذورين إنْ شاء الله تعالى.

وأما الاصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها في البراءة او الاشتغال، بل هي تابعة لطريقة جعلها، فقد تكون استصحاباً مثلاً.

رابعاً: أنَّ الاصول العملية العقلية لا يعقل التعارض بينها، لا ثبوتاً كما هو واضح[٥]، ولا إثباتاً؛ لان مقام اثباتها هو عين إدراك العقل لها[٦]، ولا تناقض بين إدراكين عقليين، وأمّا الاصول العملية الشرعية فيعقل التعارض بينها إثباتاً[٧] بحسب لسان أدلتها[٨]، ولابد من علاج ذلك وفقاً لقواعد باب التعارض بين الادلة.

---

١). المناسب حذف كلمة (قد).

٢). بأنه لا محصّل له.

٣). بأن يكلف بالجامع بين الفعل والترك.

٤). سواء أدخله الشارع في العهدة أم لا، فإيجاب الجامع تحصيل للحاصل.

٥). لأنَّ العقل لا يمكن أن يحكم بحكمين متنافيين، بأن يدرك ثبوت حق الطاعة في مورد، وعدم ثبوته فيه في الوقت نفسه.

٦). أي: عين مقام ثبوتها، والاحكام العقلية غير متعارضة في مقام الثبوت.

٧). ولا يعقل ثبوتاً؛ لأنَّ الشارع كما لا يمكن أن يجعل حكمين واقعيين متنافيين، كذلك لا يمكن أن يجعل حكمين ظاهريين متنافيين.

٨). فالشيء المتيقن الحرمة سابقاً المشكوك لاحقاً، لم يجعل الشارع فيه أصلين، وانما يكون مورداً للسان دليلي البراءة والاستصحاب، فيتعارض دليلاً الأصلين إثباتاً.

خامساً: أنّه لا يعقل التصادم بين الاصول العملية الشرعية والاصول العملية العقلية، فاذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير[١]، فإنْ كان الاصل العملي العقلي معلّقاً على عدم ورود اصل عملي شرعي على الخلاف[٢]، كان هذا وارداً[٣]، وإلّا[٤] امتنع ثبوت الاصل العملي الشرعي في مورده[٥].

● الاصول التنزيلية والمحرزة

الأصل العملي: بحت، وتنزيلي، ومحرز.

الاصول العملية الشرعية **تارة** تكون مجرد وظائف عملية بلسان إنشاء حكم تكليفيٍ ترخيصيٍ او إلزاميٍ بدون نظر بوجهٍ الى الاحكام الواقعية، وهذه اصول عملية بحتة، **وأخرى** تبذل فيها عناية إضافية؛ إذ تطعَّم بالنظر الى الاحكام الواقعية، وهذه العناية يمكن تصويرها بوجهين:

الأصل التنزيلي ما ينزل فيه الحكم الظاهري منزلة الحكم الواقعي.

احدهما: أنْ يُجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعي، كما قد يقال في اصالة الحِلّ واصالة الطهارة؛ إذ يستظهر أنَّ قوله: (كل شيءٍ [هو] لكَ حلال)[٦] أو (كل شيءٍ لكَ طاهر حتى تعلم)[٧] يتكفّل تنزيل مشكوك الحلية ومشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي ومنزلة الطاهر الواقعي، خلافاً لمن

---

١). كأن يكون الأصل العقلي هو الاحتياط والأصل الشرعي هو البراءة.
٢). كأن يقول العقل: إفعل أو اترك، إذا لم يرخّص لك الشارع.
٣). أي: كان الأصل الشرعي وارداً على الاصل العقلي ورافعاً لموضوعه حقيقةً.
٤). أي: وان لم يكن حكم العقل معلّقاً على عدم الترخيص الشرعي، بل كان مطلقاً ومنجزاً.
٥). كحكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي بنحو العلّية التامة لوجوب الموافقة القطعيّة، بنحو لايمكن الترخيص بمخالفته، فهنا لا يمكن ثبوت اصل عملي شرعي مرخّص لكي تحصل معارضة بينهما.
٦). وسائل الشيعة ١٧/ ٨٩ الحديث ٤.
٧). وسائل الشيعة ٣/ ٤٦٧ الحديث ٤، ونصّه في المصدر: «كل شيء نظيف حتىٰ تعلم أنه قذر».

يقول[١]: إنَّ دليل هذين الأصلين ليس ناظراً الى الواقع، بل يُنشئُ بنفسه حِليَّة أو طهارة بصورة مستقلة.

ثمرة كون الأصل تنزيلياً.

ويسمى الاصل في حالة بذل هذه العناية التنزيلية بالاصل التنزيلي، [وتترتب] على هذه التنزيلية فوائد، فمثلاً إذا قيل بأنَّ اصل الاباحة تنزيليّ، ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان مثلاً طهارة [مدفوعه] ظاهراً؛ لأنها مترتبة على الحلية الواقعية، وهي ثابتة تنزيلاً، فكذلك حكمها[٢]، وأما إذا قيل بأنَّ اصل الاباحة ليس تنزيليّاً، بل انشاء لحلية مستقلة، فلا يمكن أنْ نقح بها[٣] طهارة المدفوع[٤]، وهكذا.

الأصل المحرز: ما ينزّل فيه الشك منزلة اليقين.

والآخر: ان يُنزَّل الاصل او الاحتمال المقوم له منزلة اليقين[٥]، بان تجعل الطريقية في مورد الاصل، كما ادعي ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني[٦] والسيد الاستاذ[٧] على فرقٍ بينهما؛ حيث أنَّ الاول اختار: أنَّ المجعول هو العلم بلحاظ مرحلة الجري العملي فقط، والثاني اختار: أنَّ المجعول هو العلم بلحاظ الكاشفية، فلم يبق على مسلك جعل الطريقية فرق بين الاستصحاب والأمارات في المجعول على رأي السيد الاستاذ[٨].

---

١). القائل هو الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٨٦.
٢). وهو طهارة المدفوع (البول والعذرة).
٣). أي: بأصالة الاباحة.
٤). وانّما نستفيد وظيفة عملية محددة فقط، وهي حليّة اللحم.
٥). المناسب أن يقول: ينزّل الاحتمال أي: الشك؛ إذ لا معنىً لتنزيل نفس الأصل منزلة اليقين.
٦). فوائد الأصول ٤/٤٨٦.
٧). مصباح الاصول ٢/٣٨، ٣/١٥٤.
٨). وانما تقدّم الامارة (خبر الثقة) على الاستصحاب ـ على رأيه ـ بالحكومة؛ لأنَّ الشك قد أخذ في لسان دليل الاستصحاب، ولم يؤخذ في لسان دليل حجيّة الأمارة.

ثمرة كون الأصل محرزاً.

ويُسمىٰ الاصل في حالة بذل هذه العناية بالاصل المحرز، وهذه المحرزية قد يترتب عليها بعض الفوائد في تقديم الاصل المحرز على غيره؛ باعتباره عِلماً وحاكماً على دليل الاصل العملي البحت[١]، على ما يأتي في محلّه إنْ شاء الله تعالى.

المصنف: الأصل البحت ما يلاحظ فيه أهمية المحتمل فقط، والأصل المحرز ما يلاحظ فيه أهمية الاحتمال والمحتمل معاً.

وهناك معنىً آخر للاصول العملية المحرزة ينسجم مع طريقتنا في التمييز بين الأَمارات والاصول[٢]، وهو أنّه كلّما لوحظ في جعل الحكم الظاهري ثبوتاً أهمّيّة المحتمل فهو اصل عملي، فإنْ لوحظ منضماً اليه قوة الاحتمال ايضاً فهو اصل عملي محرز، كما في قاعدة الفراغ، وإلّا فلا[٣].

والمحرزية بهذا المعنى[٤] في قاعدة الفراغ لا تجعلها حجةً في مُثْبَتاتها، إلّا أنَّ استظهارها من دليل القاعدة يترتب عليه بعض الآثار أيضاً من قبيل عدم شمول دليل القاعدة لموارد انعدام الأمارية والكشف نهائياً[٥]، ومن هنا يقال[٦] بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلم بعدم التذكُّر حين العمل.

١). فلو علم بوجوب شيء سابقاً، وشك في بقائه، فمقتضىٰ دليل البراءة عدم الوجوب، ومقتضىٰ دليل الاستصحاب هو الوجوب، فيقدم دليل الاستصحاب بالحكومة؛ لأنّه يجعل الشك بمنزلة العلم تعبداً، رافعاً بذلك موضوع دليل البراءة الذي هو الشك في الوجوب.
٢). وهي: أنَّ الحكم الظاهري إذا كان ناشئاً من أهمية الاحتمال والكشف فهو أمارة، واذا كان ناشئاً من أهمية المحتمل فهو أصل عمليّ.
٣). أي: والّا فلا يكون أصلاً محرزاً.
٤). دفع دخل حاصله: إنّ قاعدة الفراغ على هذا التفسير ستكون حجة في لوازمها العقلية.
٥). كما لو كان المكلّف قاطعاً بغفلته غفلة تامّة حين الإتيان بالصلاة، وفجأة التفت الى نفسه وهو يقول: السلام عليكم، فلا يكون فراغه حينئذٍ كاشفاً عن الاتيان بالجزء المشكوك.
٦). القائل المحقق الخوئي (دراسات في علم الاصول ٣٠٣/٤ ـ ٣٠٤، مصباح الأصول، محمد سرور البهسودي ٣٠٨/٣).

● مورد جريان الاصول العملية

لا شك في جريان الاصول العملية الشرعية عند الشك في الحكم التكليفي الواقعي؛ لتنجيزه كما في أصالة الاحتياط، او للتعذير عنه كما في أصالة البراءة، ولكن قد يشك في التكليف الواقعي ويشك في قيام الحجة الشرعية عليه [إمّا] بنحو الشبهة الموضوعية ـ كالشك في صدور الحديث[1] ـ او بنحو الشبهة الحكمية ـ كالشك في حجية الأمارة المعلوم وجودها[2] ـ فهل يوجد في هذه الحالة موردان للأصل العملي، فنجري البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك، ونجري براءةً اخرى عن الحجية، أي الحكم الظاهري المشكوك، او تكفي البراءة الاولى؟

هل يختصّ مجرى الأصل بالشك في الحكم الواقعي أم يشمل الشك في الحكم الظاهري؟

وبكلمة اخرى: أنّ الاصول العملية هل يختص موردها بالشك في الاحكام الواقعية، او يشمل مورد الشك في الاحكام الظاهرية نفسها[3]؟

القول بشمول مجرى الأصل للحكم الظاهري.

قد يقال بأننا في المثال المذكور نحتاج الى براءتين؛ إذ يوجد احتمالان صالحان للتنجيز، فنحتاج الى مؤمِّن عن كلٍّ منهما، احدهما: احتمال التكليف الواقعي، ولنسمِّه بالاحتمال البسيط، والآخر: احتمال قيام الحجة عليه، وحيث أنّ الحجية معناها ابراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك، كما عرفنا سابقاً عند البحث في حقيقة الاحكام الظاهرية، فاحتمال الحجة على الواقع المشكوك يعني احتمالَ تكليفٍ واقعيٍّ متعلق لاهتمام المولى الشديد وعدم

١). لوجود راوٍ في سنده مختلف في وثاقته.
٢). كما لو كانَ جميع رواة السند ثقات، لكن الفقيه لم يثبت لديه حجيّة خبر الثقة كبرويّاً.
٣). فنقول: نحن نشك في قيام الحجة على الحكم الواقعي وعدم قيامها، وبما أنَّ الحجيّة حكم شرعيّ أيضاً، فنجري البراءة عنه.

رضائه بتفويته، ولنسمِّ هذا [الاحتمال] بالاحتمال المركب، وعليه فالبراءة عن الاحتمال البسيط لا تكفي، بل لابد من التأمين من ناحية الاحتمال المركب ايضاً ببراءة ثانية.

الاعتراض الأول على القول بالشمول

وقد يعترض على ذلك بأنَّ الاحكام الظاهرية كما تقدم في الجزء السابق متنافية بوجوداتها الواقعية، فاذا جرت البراءة عن الحجية المشكوكة وفرض أنّها كانت ثابتة يلزم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين[١].

الجواب عن الاعتراض الأول.

وجواب الاعتراض: أنَّ البراءة هنا نسبتها الى الحجية المشكوكة نسبة الحكم الظاهري الى الحكم الواقعي؛ لانها مترتبة على الشك فيها، فكما لا منافاة بين الحكم الظاهري والواقعي، كذلك لا منافاة بين حكمين ظاهريين طوليين من هذا القبيل[٢]، وما تقدم سابقاً[٣] من التنافي بين الاحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ينبغي أنْ يفهم في حدود الاحكام الظاهرية العَرْضية، أي: التي يكون الموضوع فيها [نحواً واحداً] من الشك[٤].

الاعتراض الثاني على القول بالشمول

وقد يعترض على إجراء براءة ثانية بأنّها لغو؛ إذ بدون إجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفع البراءة المؤمِّنة عن الحجية المشكوكة[٥]،

١). وهما: البراءة التي هي حكم ظاهري، والحجيّة الثابتة في الواقع والتي جرت البراءة عنها.
٢). فان البراءة عن حجية خبر الثقة موضوعها الشك في حجيّته، واما موضوع حجية خبر الثقة، فهو خبر الثقة عند الشك في الحكم الواقعي.
٣). الحلقة الثالثة ٣٨/١.
٤). كالشك في الحرمة الواقعيّة للتدخين، فلا يمكن للمولىٰ أنْ يقول: التدخين حلال ظاهراً وحرام ظاهراً؛ لأنَّ موضوع الحلية والحرمة هنا واحد، وهو الشك في الحرمة الواقعيّة.
٥). لأنَّ احتمال التكليف الواقعي يظلّ قائماً، ولا يحصل التأمين عنه بسبب إجراء البراءة عن الحكم الظاهري.

ومع إجرائها لا حاجة الى البراءة الثانية؛ إذ لا يحتمل العقاب إلّا من ناحية التكليف الواقعي[١]، وقد أُمِّنَ عنه.

الرد على الاعتراض الثاني.

والجواب على ذلك: أنَّ احتمال ذات التكليف الواقعي شيء، واحتمال تكليف واقعي واصل الى مرتبة من الاهتمام المولوي التي تعبِّر عنها الحجية المشكوكة شيء آخر[٢]، والتأمين عن الأول لا يلازم التأمين عن الثاني؛ ألا ترى أنَّ بإمكان المولى أنْ يقول للمكلف: كلّما احتملت تكليفاً وانت تعلم بعدم قيام الحجة عليه فأنت في سَعَة منه، وكلّما احتملت تكليفاً واحتملت قيام الحجة عليه فاحتط بشأنه.

المصنف: يمكن جريان اصل البراءة عن الحكم الظاهري المشكوك لكن لا فائدة فيه.

ولكن التحقيق مع ذلك: أنَّ إجراء البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك يغني عن اجراء البراءة عن الحجية المشكوكة، وذلك بتوضيح ما يلي:

أولاً: أنَّ البراءة عن التكليف الواقعي والحجية المشكوكة حكمان ظاهريان عَرْضيان؛ لان موضوعهما معاً الشك في الواقع[٣]، خلافاً للبراءة عن الحجية المشكوكة؛ فإنّها ليست في درجتها[٤] كما عرفت.

---

١). أي: أنه مع إجراء البراءة عن الحكم الواقعي، لا نحتمل العقاب على مخالفة الحجيّة؛ لأنها حكم ظاهري طريقي ليس لها ثواب او عقاب مستقل، فلا فائدة من إجراء البراءة عنها.

٢). أي: أنَّ احتمال أصل ثبوت التكليف الواقعي شيء، واحتمال أنَّ ذلك التكليف الواقعي بالغ من اهتمام المولى درجة شديدة بنحو لا يرضىٰ أبداً بتفويته شيء آخر.

٣). أي: أنَّ ملاك العَرْضيّة أن يكون الموضوع واحداً، وهو متحقق هنا؛ لأنَّ موضوع البراءة هو الشك في الحكم الواقعي، وموضوع حجية خبر الثقة هو الشك في الحكم الواقعي أيضاً؛ لأنَّ القاطع بالحكم الواقعي لا تكون الأمارة حجة في حقّه.

٤). بل في طولها؛ لأنَّ موضوع البراءة الثانية هو الشك في الحجيّة، بينما الحجيّة المشكوكة موضوعها الشك في التكليف الواقعي.

ثانياً: أنَّ الحكمين الظاهريين المختلفين[١] متنافيان بوجوديهما الواقعيين، سواء وصلا أو لا، كما تقدم في محلّه[٢].

ثالثاً: أنَّ البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتاً للحجية المشكوكة على ضوء ما تقدم[٣].

رابعاً: أنَّ مقتضى المنافاة أنّها تستلزم عدم الحجية واقعاً ونفيها[٤].

خامساً: أنَّ الدليل الدال على البراءة عن التكليف الواقعي يدل بالالتزام على نفي الحجية المشكوكة.

وهذا يعني: أنّنا باجراء البراءة عن التكليف الواقعي سنثبت بالدليل نفي الحجية المشكوكة، فلا حاجة الى أصل البراءة عنها، وان كان لا محذور فيه أيضاً[٥].

جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري مع الفائدة.

ويمكن[٦] تصوير وقوع الاحكام الظاهرية مورداً للاصول العملية في الاستصحاب؛ إذ قد يجري استصحاب الحكم الظاهري لتمامية اركان الاستصحاب فيه وعدم تماميتها في الحكم الواقعي، كما إذا عُلم بالحجية وشُكَّ في نسخها[٧]؛ فان المستصحَبَ هنا نفس الحجية لا الحكم الواقعي.

---

١). إذا كانا عَرْضيين.
٢). الحلقة الثالثة ١/٣٨ ـ ٣٩.
٣). لأنهما حكمان ظاهريان عَرْضيّان، فلا يمكن جعل حكم ظاهري هو البراءة عن وجوب صلاة الجمعة مثلاً، وجعل الحجيّة للخبر الدال على وجوبها.
٤). أي: أنَّ إجراء البراءة عن الوجوب الواقعي المشكوك يلزم منه عدم حجيّة الخبر الدال على الوجوب.
٥). أي: لا محذور فيه من جهة التنافي أو اللغوية، إلّا أن إجراءه يكون بلا فائدة.
٦). هذا مثال لحكم ظاهري يقع مورداً لأصل عمليّ، ويكون جريانه فيه مفيداً.
٧). كما لو علم بحجيّة ظواهر القرآن زمن النبي ﷺ وشك في بقائها الى زماننا؛ لاحتمال نسخها (حجية الظواهر)، فان استصحاب الحجية يجري.

الأصول العمليَّة

الوظيفة العملية
في حالة الشك

١ ـ الوظيفة في حالة الشك البدوي.

٢ ـ الوظيفة في حالة العلم الاجمالي.

٣ ـ الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً.

٤ ـ الوظيفة عند الشك في الاقل والاكثر.

الوظيفة
في حالة الشكِّ البَدويّ

١ ـ الوظيفة الأولية في حالة الشك.

٢ ـ الوظيفة الثانوية في حالة الشك.

الوظيفة الأوليَّة في حالة الشكِّ

كلَّما شك المكلف في تكليف شرعي، ولم يَتأَتَّ له اقامة الدليل عليه اثباتاً او نفياً، فلابد له من تحديد الوظيفة العملية تجاهه، ويقع الكلام أوّلاً في تحديد الوظيفة العملية تجاه التكليف المشكوك بقطع النظر عن أيٍّ تدخل من الشارع في تحديدها، وهذا يعني التوجّه إلى تعيين الاصل الجاري في الواقعة بحدِّ ذاتها، وليس هو إلّا الاصل العملي العقلي، ويوجد بصدد تحديد هذا الاصل العقلي مسلكان:

● ١ ـ مسلك قبح العقاب بلا بيان[1]

إنَّ مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو المسلك المشهور، وقد يستدل عليه بعدة وجوه:

استدلال النائيني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الاول: ما ذكره المحقق النائيني(رحمه الله)[2] من أنّه لا مقتضيَ للتحرك مع عدم

١). تمتدّ جذور هذا المسلك الى كلمات ابن زهرة (ت ٥٨٥ هـ) والمحقق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ)، انظر (بحوث في علم الأصول ٢٥/٥).

٢). اجود التقريرات، ابو القاسم الخوئي ٣٢٣/٣ ـ ٣٢٤، فوائد الاصول، محمد علي الكاظمي ٣٦٥/٣.

وصول التكليف[١]، فالعقاب حينئذٍ عقاب على ترك ما لا مقتضيَ لايجاده، وهو قبيح.

مناقشة المصنف لاستدلال النائيني.

وقد عرفت في حلقة سابقة[٢] أنَّ هذا الكلام مصادرة[٣]؛ لأنَّ عدم المقتضي فرع ضيق دائرة حق الطاعة وعدم شمولها عقلا للتكاليف المشكوكة؛ لوضوح أنّه مع الشمول يكون المقتضي للتحرك موجوداً، فينتهي البحث الى تحديد دائرة حق الطاعة[٤].

الثاني[٥]: الاستشهاد بالاعراف العقلائية[٦]، وقد تقدم[٧] أيضاً الجواب بالتمييز بين المولوية المجعولة والمولوية الحقيقية[٨].

استدلال الاصفهاني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله[٩] من أنَّ كل احكام العقل العملي مردُّها الى حكمه الرئيسي الأوَّلي بقبح الظلم وحسن العدل، ونحن نلاحظ: أنَّ

---

١). لأنَّ المقتضيَ للتحرك هو العلم، فالأسد بوجوده الخارجي لا يحرك الانسان نحو الفرار، بل يحركه بوجوده العلمي، وكذلك الأمر بالنسبة لمحركية التكليف.

٢). الحلقة الثانية، الأصول العملية، تحت عنوان: القاعدة العملية الأولية في حالة الشك.

٣). أي: عين المتنازع فيه؛ إذ من قال إن المقتضي للتحرك هو خصوص التكليف المعلوم دون المحتمل.

٤). والمصنف قدس سره يرىٰ أنَّ حق الطاعة شامل عقلاً للتكاليف المحتملة، والمستدل لم يأتِ بدليل على انحصار حق الطاعة بالتكاليف المعلومة دون المحتملة.

٥). وهو للنائيني أيضاً (أجود التقريرات ٣/٣٢٤).

٦). من أنَّ العقلاء يستقبحون معاقبة الآمر لمأموره على تكليف لم يصل اليه، أو معاقبة الدولة للناس على مخالفة قانون لم تبلغهم به.

٧). الحلقة الثانية، القاعدة العملية الأولية في حالة الشك.

٨). فهناك فرق بين المولوية المجعولة من قبل العقلاء أو الشارع، كمولوية رئيس القبيلة على قومه، ومولوية الزوج على زوجته، وبين المولوية الذاتية الثابتة لله عز وجل على المكلفين، ولا يلزم من تقييد الأولى بخصوص التكاليف المعلومة، تقييد الثانية بذلك أيضاً.

٩). نهاية الدراية ٢/١٩٠.

مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم من العبد لمولاه، فيستحق منه الذم والعقاب، وانّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم؛ إذ ليس من زِيّ العبودية أنْ لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فلا يكون ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، بل يقبح، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان.

ردّ المصنف على استدلال الاصفهاني.

والتحقيق: أنَّ ادعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الاساس لأَحكام العقل العملي بالقبح عموماً وأنّها كلها تطبيقات له، وان كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحققين، إلّا أنّه لا محصّل له؛ لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنّه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت حقٍّ في المرتبة السابقة، وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي، فلولا أنَّ للمنعم حقَّ الشكر في المرتبة السابقة، لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره، فكون شيءٍ ظلماً، وبالتالي قبيحاً، مرتّب دائماً على حقٍ مُدرَك في المرتبة السابقة، وهو في المقام حق الطاعة، فلابد أنْ يتجه البحث الى أنَّ حق الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي، أو يختصُّ بما كان واصلاً بالوصول القطعي؟ بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعاً ولو لم يصل بوجهٍ[1].

١). لأنَّ هذا معناه القطع بعدم التكليف، ومعه يقبح العقاب.

استدلال ثانٍ للاصفهاني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني[١] أيضاً تعميقاً لقاعدة قبح العقاب بلابيان[٢] على أساس مبنىً له في حقيقة التكليف حاصله: أنَّ التكليف إنشائي وحقيقي، فالانشائي: ما يوجد بالجعل والانشاء[٣]، وهذا لا يتوقف على الوصول، والتكليف الحقيقي: ما كان إنشاؤه بداعي البعث والتحريك، وهذا متقوّم بالوصول؛ إذ لا يعقل أنْ يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثاً ومحركاً، وانما يكون كذلك بوصوله، فكما أنَّ بعث العاجز غير معقول، كذلك بعث الجاهل، وكما يختصُّ التكليف الحقيقي بالقادر، كذلك يختص بمن وصل اليه ليمكنه الانبعاث عنه، فلا معنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول؛ لانه يساوق عدم التكليف الحقيقي، فيقبح العقاب بلا بيان، لا لأَنَّ التكليف الحقيقي لا بيانَ عليه، بل لأنه لا ثبوتَ له مع عدم الوصول[٤].

ويرد عليه:

ردّ المصنف على استدلال الاصفهاني الثاني.

أولاً: أنَّ حق الطاعة إنْ كان شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي فباعثية التكليف ومحركيته مولويّاً مع الشك معقولة ايضاً؛ وذلك لأنه يحقق موضوع حق الطاعة، وان لم يكن حق الطاعة شاملاً للتكاليف المشكوكة، فمن

---

١). نهاية الدراية ٢/١٩٠.

٢). بإعطائها معنىً جديداً؛ فإنَّ معناها السابق: أن التكليف قبل علم المكلف به ثابت في حقه، ولكن يقبح عقابه عليه من جهة عدم علمه به، والمعنىٰ الجديد: أنه مع عدم علم المكلف لا ثبوت للتكليف في حقه حتىٰ يعاقب عليه.

٣). دون أن يفترض فيه داعي البعث والتحريك، كما في الاوامر الامتحانية التي يريد المولى بها معرفة مدىٰ انقياد العبد.

٤). فقبح العقاب هنا من جهة السالبة بانتفاء الموضوع، لا أنَّ التكليف ثابت والعقل يحكم بقبح العقوبة عليه.

الواضح: أنّه ليس من حق المولى أنْ يعاقب على مخالفتها؛ لانه ليس مولىً بلحاظها، بلا حاجة الى هذه البيانات والتفصيلات[١]، وهكذا نجد مرة اخرى أنَّ روح البحث يجب أنْ يتجه الى تحديد دائرة حق الطاعة[٢].

وثانياً: أنَّ التكليف الحقيقي الذي ادعىٰ كونه متقوماً بالوصول، إنْ اراد به الجعلَ الشرعيَّ للوجوب مثلاً الناشئَ من إرادة ملزمة للفعل ومصلحة ملزمة فيه، فمن الواضح: أنَّ هذا محفوظ مع الشك أيضاً، حتى لو قلنا بانه غير منجّز وان المكلف الشاك غير ملزم بامتثاله عقلاً؛ لأنَّ شيئاً من الجعل والارادة والمصلحة لا يتوقف على الوصول، وإنْ اراد به ما كان مقروناً بداعي البعث والتحريك، فلنفترض[٣] أنَّ هذا غير معقول بدون وصول، إلّا أنَّ ذلك لا ينهي البحث؛ لأنَّ الشك في وجود جعل بمبادئه من الارادة والمصلحة الملزمتين[٤] موجود على أيِّ حال[٥]، حتى [لو] لم يكن مقروناً بداعي البعث والتحريك، ولابد أنْ يلاحظ أنه هل يكفي احتمال ذلك[٦] في التنجيز أو لا[٧]، وعدم تسمية ذلك بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاح، ولا يغني عن بحث واقع الحال[٨].

---

١). من تقسيم التكليف الى إنشائي وحقيقي، وأنَّ الحقيقي يختص بالعالم.
٢). لأنّه هو المحرك الأساسي للمكلّف للخروج عن عهدة الحق الثابت للمولىٰ.
٣). عبّر بالافتراض ولم يجزم باختصاص داعي التحريك بصورة الوصول؛ لما تقدّم منه في الايراد الأوّل من أنَّ داعي التحريك يمكن ثبوته في صورة الشك؛ لشمول حق الطاعة لهذه الصورة، وعدم اختصاصه بحالة العلم.
٤). أي: التكليف الحقيقي بالمعنىٰ الأوّل.
٥). سواء أكان محركاً أم لا.
٦). أي: الجعل المذكور.
٧). فإن كان منجزاً وجب الاحتياط، ولا يكون العقاب على المخالفة قبيحاً، حتىٰ اذا لم يصدق عليه التكليف الحقيقي بمصطلح الأصفهاني.
٨). أي: أنَّ التكليف الحقيقي له معنيان، والأول لا يختص بالعالم، والثاني وإن فرض اختصاصه

● ٢ ـ مسلك حق الطاعة[١]

المصنف: حق الطاعة ليس مختصاً بالتكليف المعلوم بل شامل للتكليف المحتمل أيضاً.

وهكذا نصل الى المسلك الثاني وهو مسلك حق الطاعة المختار، ونحن نؤمن في هذا المسلك بأنَّ المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى لا تختص بالتكاليف المقطوعة، بل تشمل مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالا، وهذا من مدركات العقل العملي وهي غير مبرهنة، فكما أنَّ اصل حق الطاعة للمنعم والخالق مُدرَك أولي للعقل العملي غيرُ مبرهن، كذلك حدوده سَعَةً وضيقاً، وعليه فالقاعدة العملية الاولية هي اصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ، على ما تقدم في مباحث القطع، فلابد من الكلام عن هذا الترخيص وامكان إثباته شرعاً، وهو ما يسمّىٰ بالبراءَة الشرعية.

به، الّا أن المكلف يبقىٰ محتملاً للتكليف الحقيقي بالمعنىٰ الأول، والاصفهاني لم يثبت أنَّ احتماله غير منجز، بل غاية ما أثبته أنَّ التكليف الحقيقي بالمعنىٰ الثاني ليس صادقاً.

١). لهذا المسلك جذور في كلمات الشيخ المفيد والطوسي (بحوث في علم الأصول ٥/ ٢٥).

الوظيفة الثانويّة في حالة الشكّ

والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشك التي ترفع موضوع[1] القاعدة الاولى هي البراءة الشرعية، ويقع الكلام عن اثباتها في مبحثين، **احدهما**: في أدلتها **والآخر**: في الاعتراضات العامة التي قد توجَّه الى تلك الادلة بعد افتراض دلالتها.

١ ـ أدلة البراءة الشرعية

وقد استدل عليها بالكتاب الكريم والسنة.

● أدلة البراءَة من الكتاب

أمّا من الكتاب الكريم فقد استدل بعدة آيات:

منها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلّا مَا آتاها**﴾[2] بدعوى أنّ

١). عدم ثبوت الترخيص الجاد في ترك التحفظ.
٢). الطلاق/٧.

الاستدلال للبراءة بشمول الموصول في آية (الايتاء) للتكليف.

اسم الموصول يشمل التكليف بالاطلاق، كما يشمل المال والفعل[١]، فيدل على أنّه لا يكلف بتكليف الا اذا آتاه، وإيتاء التكليف معناه عُرفاً: وصوله الى المكلَّف، فتدل الآية على نفي الكلفة من ناحية التكاليف غير الواصلة.

الأنصاري: شمول الموصول للتكليف يلزم منه استعماله في معنيين متغايرين.

وقد اعترض الشيخ الانصاري رحمه الله[٢] على دعوى اطلاق اسم الموصول باستلزامه استعمال الهيئة القائمة بالفعل والمفعول في معنيين؛ لان التكليف بمثابة المفعول المطلق، والمال والفعل بمثابة المفعول به، ونسبة الفعل الى مفعوله المطلق مغايرة لنسبته الى المفعول به[٣]، فكيف يمكن الجمع بين النسبتين في استعمال واحد[٤]؟

وهناك جوابان على هذا الاعتراض:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله[٥] من أخذ الجامع بين النسبتين[٦].

مناقشة ردّ المحقق العراقي على اعتراض الانصاري.

ويرد عليه: أنّه إنْ أُريد الجامع الحقيقي[٧] بينهما، فهو مستحيل؛ لما تقدم في مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب[٨]، وإنْ

---

١). أي: على الرغم من ورود الآية المستدل بها في سياق إنفاق المال لقوله تعالىٰ قبلها ﴿لينفقْ ذو سعةٍ من سعته ومن قُدر عليه رزقه فلينفق ممّا آتاه الله﴾ الّا أنّها مسوقة مساق الكبرىٰ الكليّة الّتي تعلّل ما سبقها، والتعليل لا يناسب أن يكون بنفس المورد المعلّل، بل بما هو أشمل منه.

٢). فرائد الأصول ٢/٢٢.

٣). فإنّ الأولىٰ هي نسبة الحَدَث الى طور من أطواره، والثانية هي نسبة الشيء الى مغايره.

٤). فلابد من أن يكون المراد إحدىٰ النسبتين، ولا معيّن لإرادة النسبة الى المفعول المطلق.

٥). نهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث ص ٢٠٢.

٦). وعليه لا يلزم الاستعمال في اكثر من معنى.

٧). أي: الجامع الذاتي كالانسان الجامع بين زيد وبكر.

٨). لأنّ كل نسبة متقومة بطرفيها، وانتزاع الجامع يتمّ بإلغاء ما به الافتراق والامتياز، وليس هو الاّ الطرفين، فبالغائهما تنتفي النسبة، فلا وجود لها.

أُريد بذلك افتراض نسبة ثالثة مباينة للنسبتين إلّا أنها تلائم المفعولَ المطلق والمفعولَ به معاً، فلا معيِّن لارادتها من الكلام على تقدير تصوّر نسبة من هذا القبيل[١].

الجواب الصحيح عن اعتراض الانصاري.

الثاني: وهو الجواب الصحيح، وحاصله: أنَّ مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الإدانة، ولا يراد باطلاق اسم الموصول شموله لذلك[٢]، بل لذات الحكم الشرعي الذي هو موضوع للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلا اشكال[٣].

ثم إنَّ البراءة التي تستفاد من هذه الاية الكريمة إنْ كانت بمعنى نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأتي[٤]، فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط[٥] إذا تمَّ الدليل عليه، فلا تنفع في معارضة أدلة وجوب الاحتياط، وان كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتي، فهي تنفي وجوب الاحتياط و[تعارض] ما يُدَّعىٰ من أدلته[٦]، والظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية؛ لان هذا هو المناسب بلحاظ الفعل والمال ايضاً[٧]، فالاستدلال بالاية جيِّد.

---

١). أي: أنَّ أصل وجود مثل هذه النسبة غير معلوم، ولا وجود في اللغة العربية لنسبة تلائم نسبتين.

٢). أي: للتكليف بمعنىٰ الإدانة.

٣). فالذي سبب الشبهة هو تعبيرهم في علم الاصول عن الحكم الشرعي بالتكليف.

٤). أي: إن كان مقصود الآية نفي السببيّة، وانه لا عقاب بسبب تكليف غير معلوم، فهذا لا ينافي إثبات العقوبة بسبب وجوب الاحتياط الذي هو وجوب معلوم.

٥). لأن نفي العقاب من ناحية سبب معيّن لا ينافي إثباته من ناحية سبب آخر.

٦). لأنَّ الآية تحكم بأن المكلّف مطلق العنان في مورد الحرمة غير المعلومة مثلاً، ودليل الاحتياط ـ لو تمَّ ـ يوجب الاحتياط، فيقع بينهما التعارض.

٧). فعليه تتعيّن الموردية بوحدة السياق، واما السببيّة فلا تتناسب الّا مع التكليف فقط؛ إذ لا معنىً لكون المقصود: إن الله لا يكلّف بسبب المال والفعل.

شمول الايتاء في الآيـة للشبهات الموضوعية والحكمية.

وبالنسبة الى مدى الشمول فيها، لا شك في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معاً[١]، بل للشبهات الحكمية والموضوعية معاً؛ لان الايتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع ليختصَّ بالشبهات الحكمية، بل بمعنى الايتاء التكويني؛ لانه المناسب للمال وللفعل[٢]، كما أنَّ الظاهر عدم الاطلاق في الآية لحالة عدم الفحص؛ لأنَّ إيتاء التكليف تكفي فيه عُرفاً مرتبة من الوصول، وهي: الوصول الى مظان العثور بالفحص[٣].

ومنها: قوله سبحانه وتعالى: **﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رسولاً﴾**[٤].

اعتراض الانصاري على الاستدلال بالآية بأنها تنفي فعلية العقاب لا استحقاقه، وأنها ليست ناظرة الى مورد البحث.

وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة رسول على المثال للبيان[٥].

وقد يعترض[٦] على ذلك **تارةً** بأنَّ الآية الكريمة إنما تنفي العقاب لا استحقاقه، وهذا لا ينافي تنجز التكليف المشكوك؛ اذ لعلَّه[٧] من باب العفو، **واخرى** بأنّها ناظرة الى العقاب الرباني في الدنيا للأمم السالفة، وهذا غير محل البحث[٨].

والجواب على الاول: أنَّ ظاهر النفي في الآية أنّه هو الطريقة العامة للشارع

---

١). لأنّه لم يذكر فيها لفظ التحريم بالخصوص ولا لفظ الوجوب.
٢). فإنَّ الله لا يؤتيهما إيتاءً تشريعياً، بل إيتاءً تكوينياً.
٣). أي: أنَّ إيتاءَ التكليف ليس بمعنىٰ إيصاله بيد المكلّف مباشرة، بل جعله في مظانّ العثور عليه لو فحص عنه.
٤). الإسراء/ ١٥.
٥). لا خصوص النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ تدل حينئذٍ على أنه بعد بعثته يعذّب على مخالفة التكليف وإن لم يصل، وهو خلاف المطلوب اثباته من عدم العقاب على مخالفة التكليف قبل بيانه.
٦). المعترض هو الشيخ الانصاري (فرائد الاصول ٢/ ٢٣ ـ ٢٤).
٧). أي: لعلّ نفي العقاب من باب العفو والتفضّل.
٨). وهو: ان المكلف اذا لم يجد دليلاً على التكليف هل يعاقب إذا خالفه أم لا؟

الردّ على الاعتراض المتقدم بشقيه.

التي لا يناسبه غيرها[١]، كما يظهر من مراجعة امثال هذا التركيب عرفاً، وهذا معناه عدم الاستحقاق، ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني؛ لان النكتة[٢] مشتركة، مضافاً إلى منع نظر الاية الى العقوبات الدنيوية، بل سياقها سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الأُخروي؛ إذ وردت في سياق ﴿**لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾[٣]؛ فإنَّ هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لا في الدنيا[٤]، ولا منشأ لدعوى النظر المذكور إلا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله (وما كنا)، وهذا بنكتة إفادة الشأنيّة والمناسبة، ولا يتعيّن أنْ يكون بلحاظ النظر الى الزمان الماضي خاصة.

اعتراض المصنف على الاستدلال بالآية.

ولكن يرد على الاستدلال بالآية الكريمة ما تقدم في الحلقة السابقة من أنَّ الرسول إنما يمكن أخذه كمثال لصدور البيان من الشارع، لا للوصول الفعلي[٥]، فلا تنطبق الآية في موارد صدوره وعدم وصوله[٦].

ثم إنَّ البراءة إذا استفيدت من هذه الآية، فهي براءة منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط؛ لأنَّ هذا الدليل بمثابة الرسول أيضاً.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**قُلْ لا أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ**

---

١). أي: أنَّ ظاهر الآية نفي الشأنية والمناسبة، وهو يلائم نفي استحقاق العقوبة؛ لأن العبد إذا كان مستحقاً للعقوبة، لم يكن انزالها به منافياً لشأن المولىٰ.
٢). أي: إذا كان المقصود أنه ليس من شأن المولىٰ إنزال العقاب قبل البيان، فهذه النكتة مشتركة بين العذاب الدنيوي والأخروي.
٣). فاطر/ ١٨.
٤). فهذا السياق قرينة على أن قوله تعالىٰ: ﴿وما كنّا معذبين حتىٰ نبعث رسولاً﴾ ناظر الى العذاب الأخروي أيضاً.
٥). أي: أنها ليست ظاهرة في أنه لا يعذّب الّا بعد صدور البيان ووصوله للمكلّف.
٦). ومن الواضح: أننا نعيش عادة حالة احتمال صدور التكليف من الشارع وعدم وصوله الينا، لا حالة الجزم بعدم صدور التكليف.

يَطْعَمُهُ إلّا أنْ يَكُونَ مَيْتَةً أوْ دماً مَسْفُوحاً أوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فإنَّهُ رِجْسٌ أوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ فَمَنِ اضطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فإنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1]؛ إذ دلَّ على أنَّ عدم الوجدان كافٍ في اطلاق العَنان.

ويرد عليه:

ثلاثة ايرادات على الاستدلال للبراءة بقوله تعالى: «قل لا أجد» الخ.

أولاً: أنَّ عدم وجدان النبي فيما أُوحي اليه يساوق عدم الحرمة واقعاً.

وثانياً: أنّه[2] إنْ لم يساوق عدم الحرمة واقعاً، فعلى الاقل يساوق عدم صدور بيان من الشارع؛ إذ لا يحتمل صدوره واختفاؤه على النبي، وأين هذا من عدم الوصول الناشيء من احتمال اختفاء البيان[3].

وثالثاً: أنَّ اطلاق العَنان كما قد يكون بلحاظ أصل عملي، قد يكون بلحاظ عموماتِ الحِلِّ[4] التي لا ترفع اليد عنها إلا بمخصّصٍ واصل.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إذْ هَدٰاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مٰا يَتَّقُونَ إنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ﴾[5].

وتقريب الاستدلال كما تقدم في الحلقة السابقة[6]، وما يُتقى إنْ أُريد به ما

---

١). الأنعام/ ١٤٥.

٢). أي: عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله.

٣). فقياس أنفسنا على النبي صلى الله عليه وآله قياس مع الفارق؛ فإن عدم وجداننا تحريم شيء لا يدلّ على عدم صدور بيان تحريمه؛ إذ لعلّه صدر ولم يصلنا.

٤). أي: مع التنازل عن الرّدين المتقدمين، نقول: إنَّ الآية لا تدلّ بالضرورة على أصل البراءة؛ إذ قد يكون اطلاق العنان من باب التمسك بعمومات الحلّ حال عدم وجود مخصص لها.

٥). التوبة/ ١١٤.

٦). وحاصله: أن المراد بالإضلال إمّا تسجيلهم ضالّين، فيستحقون العقاب، أو الخذلان وسلب اسباب الهداية عنهم، وان هذا لا يحصل الاّ بعد بيان ما يكون محرَّماً، فدلالة الآية على البراءة تامّة.

يتقىٰ بعنوانه[١] انحصر بالمخالفة الواقعية للمولى، فتكون البراءة المستفادة من الآية الكريمة منوطةً بعدم بيان الواقع، وان أُريد به[٢] ما يُتقىٰ ولو بعنوان ثانوي ظاهري[٣] كعنوان المخالفة الاحتمالية، كان دليل وجوب الاحتياط وارداً على هذه البراءة[٤]؛ لانه بيان لما يتقىٰ بهذا المعنى.

● أدلة البراءة من السنة

واستدل من السنة بروايات:

منها: ما روي عن الصادقعليه‌السلام من قوله: «**كلُّ شيء مطلق حتّىٰ يرد فيه نهي**»[٥].

وفي الرواية نقطتان لابد من بحثهما:

هل الورود في الرواية بمعنىٰ الوصول، أم بمعنىٰ الصدور؟

الأُولى[٦]: أنَّ الورود هل هو بمعنى الوصول ليكون مفاد الرواية البراءة بالمعنى المقصود[٧]، او الصدور لئلّا يفيد [ذلك] في حالة احتمال صدور البيان من الشارع مع عدم وصوله؟

---

١). أي: بعنوانه الأولى، أي أنَّ المقصود بيان الحكم الواقعي، بأن يقول مثلاً: التدخين حرام، فعليه لا يرتفع موضوع البراءة الّا ببيان الحكم الواقعي، فاذا بيّن ما يتّقىٰ بعنوانه الثانوي بأن قال: التدخين المشكوك الحرمة حرام، لم يكن هذا رافعاً لموضوع البراءة، بل معارضاً لها.

٢). أي: بعنوان (ما يتقىٰ).

٣). أي: عنوان (مشكوك الحرمة)، بأن يقول: ما تشك في حرمته حرام.

٤). أي: رافعاً لموضوعها؛ لأن موضوعها هو: عدم بيان الحرمة الظاهرية، ودليل الاحتياط بيان لها؛ إذ يقول: مشكوك الحرمة حرام.

٥). جامع أحاديث الشيعة، أبواب المقدمات، الباب ٨ الحديث ١٥.

٦). حاصلها: أنَّ دلالة الرواية على البراءة موقوفة على أن يكون الورود فيها بمعنىٰ الوصول، لا الصدور.

٧). أي: ثبوت البراءة عند عدم العلم بالنهي.

هل النهي في الرواية شامل للنهي الظاهري أم لا؟

الثانية: أنَّ النهي الذي جعل غاية هل يشمل النهي الظاهري المستفاد من أَدلة وجوب الاحتياط[١] أو لا؟ فعلى الاول تكون البراءة المستفادة ثابتة بدرجة يصلح دليل وجوب الاحتياط للورود عليها[٢]، وعلى الثاني تكون بنفسها نـافيةً لوجوب الاحتياط.

الاعتراض باجمال الرواية الموجب لسقوط الاستدلال.

اما النقطة الاولى: فقد يقال[٣] بتردد الورود بين الصدور والوصول، وهـو موجب للاجمال الكافي لاسقاط الاستدلال، وقـد تُـعَيَّنُ إرادة الوصـول بأحـدِ وجهين:

دليل الخوني على كون الغاية في الرواية هي الوصول.

الأول: ما ذكره السيد الاستاذ[٤] من أنَّ المغيّىٰ حكم ظاهري[٥]، فيتعين أنْ تكون الغاية هي الوصول لا الصدور؛ لان كون الصدور غايةً يعني أنَّ الاباحة لا تثبت إلّا مع عدم الصدور واقعاً، ولا يمكن إحرازها إلّا بإحراز عدم الصدور، ومع إحرازه لا شكَّ، فلا مجال للحكم الظاهري[٦].

فإنْ قيل: لماذا لا يفترض كون المغيّىٰ إباحة واقعية[٧]؟ كان الجواب منه: أنَّ الاباحة الواقعية والنهي الواقعيَّ الذي جُعِلَ غايةً متضادان، فإن أُريد تعليق الأُولىٰ على عدم الثاني حقيقةً[٨]، فهو محال؛ لاستحالة مقدمية عدم أحد الضدين للضد

---

١). أي: النهي عن ارتكاب الشبهة، فهو نهي عن الشيء بعنوانه الثانوي وكونه مشكوك الحرمة.
٢). أي: رافع لموضوعها الذي هو عدم بيان الحرمة الواقعيّة أو الظاهرية، ودليل وجوب الاحتياط بيان للحرمة الظاهرية.
٣). كفاية الأصول: ٣٤٢.
٤). مصباح الأصول ٢/٢٨٠.
٥). أي: كل شيء مطلق ومباح ظاهراً حتىٰ يرد فيه نهي.
٦). أي: أنَّ إحراز عدم الصدور سيجعل الاباحة واقعيّة، لا ظاهرية.
٧). بأن يقال مثلاً: التدخين مباح واقعاً، لكنَّ إباحته موقوفة على عدم صدور النهي واقعاً.
٨). أي: بنحو العليّة والمعلوليّة.

الآخر، وان أريد مجرد بيان أنَّ هذا الضدَّ ثابت حيث لا يكون ضدُّه ثابتاً[١]، فهذا لغو من البيان؛ لوضوحه[٢].

مناقشة المحقق الخوئي.

ويرد على هذا الوجه[٣]: أنَّ النهي عبارة عن الخطاب الشرعي الكاشف عن التحريم، وليس هو التحريم نفسه، [والتضادُّ] نفسه لا يقتضي تعليق أحد الضدين على عدم الضد الآخر، ولا على عدم الكاشف عن الضد الآخر[٤]، ولكن لا محذور في أنْ توجد نكتة أحياناً تقتضي إناطةَ حكم بعدم الكاشف عن الحكم المضاد له[٥]، ومرجع ذلك في المقام الى أنْ تكون فعلية الحرمة بمبادئها منوطةً بصدور الخطاب الشرعي الدال عليها[٦]، نظير ما قيل من أنَّ العلم بالحكم من طريق مخصوص[٧] يؤخذ في موضوعه.

الدليل الثاني على كون الغاية هي الوصول، ومناقشته

الثاني: ان الورود يستبطن دائماً حيثية الوصول[٨]، ولهذا لا يتصوَّر بدون مورود عليه[٩].

ولكنَّ هذا المقدار لا يكفي ايضاً؛ إذ يكفي لإشباع هذه الحيثية ملاحظة

---

١). أي: أنَّ الاباحة تكون ثابتة حيثُ لا يثبت النهي.
٢). والحاصل: إنَّ الاباحة في الحديث لا يمكن أن تكون واقعية؛ لأن تعليقها على عدم الصدور حقيقة مستحيل، والتعليق غير الحقيقي تلزم منه اللغوية، فلابد من كون الاباحة ظاهرية، وهذه موضوعها عدم الوصول لا عدم الصدور.
٣). هذا دفع للوجه المتقدم، بإمكان اختيار الاباحة الواقعية، والتعليق الحقيقي على عدم صدور النهي، ولا يرد عليه ما ذكر من استحالة مقدميّة أحد الضدّين للضد الآخر.
٤). أي: ولكنه لا يقتضي امتناع تعليق أحد الضدين على عدم الكاشف عن الضد الآخر.
٥). أي: إناطة الاباحة بعدم الكاشف عن جعل الحرمة.
٦). أي: الدال على جعل الحرمة وانشائها.
٧). وهو الدليل الشرعي.
٨). يقال: وردني كتاب، أي: وصلني.
٩). بخلاف الصدور؛ فإنه متقوّم بطرف واحد وهو الصادر فقط، يقال: صدر أمر.

نفس المتعلَّق مورداً عليه[١]، فالاستدلال بالرواية إذن غير تام، وعليه فلا اثر للحديث عن النقطة الثانية.

ومنها: حديث الرفع المروي عن النبيصلى الله عليه وآله. ونصّه: «**رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا اليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشفة**»[٢].

والبحث حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: في فقه الحديث على وجه الاجمال، والنقطة المهمة في هذه المرحلة: تصوير الرفع الوارد فيه؛ فانه لا يخلو عن اشكال؛ لوضوح أنَّ كثيراً مما فرض رفعه في الحديث أمور تكوينية ثابتة وجداناً[٣]، ومن هنا كان لابد من بذل عناية في تصحيح هذا الرفع، وذلك إمّا بالتقدير بحيث يكون المرفوع أمراً مقدراً قابلاً للرفع حقيقة كالمؤاخذة مثلاً[٤]، وإما بجعل الرفع منصباً على نفس الاشياء المذكورة، ولكن بلحاظ وجودها في عالم التشريع بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلقه في هذا العالم[٥]، فشرب الخمر المضطر اليه

ثلاث عنايات لتصحيح الرفع الوارد في الحديث

---

١). أي: أنَّ احتياج الورود الى مورود عليه لا يعيّن كون المورود عليه شخص المكلّف؛ إذ يكفي لإشباع هذه الحاجة كون المورود عليه متعلّق الحكم، ومعه لا يتعيّن ارادة الوصول من الورود.

٢). جامع أحاديث الشيعة، ابواب المقدمات/ الباب الثامن/ ح ٣.

٣). فإننا نجد وقوع الخطأ والنسيان كثيراً.

٤). أي: رفعت المؤاخذة والعقوبة في حال وقوع الذنب خطأً ونسياناً.

٥). فما كان من المناسب وقوعه موضوعاً للحكم ترتفع موضوعيّته، وما كان من المناسب ونوعه متعلّقاً للحكم ترتفع متعلقيّته.

يُرفع وجوده التشريعي بما هو متعلَّق للحرمة، وروح ذلك رفع الحكم[١]، وإمّا بصبِّ الرفع على نفس الاشياء المذكورة بوجوداتها التكوينية، ولكن يفترض أنَّ الرفع تنزيلي وليس حقيقيّاً، فالشرب المذكور نُزِّلَ منزلة العدم خارجاً، فلا حرمة ولا حدَّ[٢].

حكومة حديث الرفع على أدلة الاحكام الأولية على الاحتمالات الثلاثة.

ولا شك في أنَّ دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعاً يعتبر حاكماً على أدلة الاحكام الاولية باعتبار نظره اليها[٣]، وهذا النظر إما أنْ يكون إلى جانب الموضوع من تلك الادلة، كما هو الحال على الاحتمال الثالث، فيكون على وزان (لا ربا بين الوالد وولده)، او يكون إلى جانب المحمول اي الحكم مباشرة، كما هو الحال على الاحتمال الاول ـ إذا قدَّرنا الحكم ـ فيكون على وزان (لا ضرر)، أو يكون إلى جانب المحمول، ولكن منظوراً إليه بنظرٍ عنائيٍّ كما هو الحال على الاحتمال الثاني؛ لأن النظر فيه الى الثبوت التشريعي للموضوع وهو عين الثبوت التشريعي للحكم[٤]، فيكون على وزان (لا رهبانية في الاسلام)[٥].

---

١). أي: مرجعه الى نفي الحكم بنفي موضوعه، فيكون شبيهاً بحديث (لا رهبانيةَ في الاسلام)، أي: أنَّ الرهبانية لم تقع موضوعاً للاستحباب شرعاً.

٢). فيكون شبيهاً بحديث (لا ربا بين الوالد وولده)، أي: أنه منزل منزلة العدم، ويترتب على ذلك نفي الحكم بالحرمة.

٣). أي: أنه ناظر الى مثل دليل: (شرب الخمر حرام)، فيقول على الاحتمال الأول: شربها خطأً لا عقوبة عليه، ويقول على الثاني: شربها خطأً ليس موضوعاً للحرمة، ويقول على الثالث: شربها خطأً بمنزلة العدم.

٤). أي: أنه ينفي الحكم بصورة غير مباشرة بلسان نفي الموضوع.

٥). الذي ينفي وقوع الرهبانية موضوعاً للحكم في عالم التشريع، ومقصوده الحقيقي نفي استحبابها (والحديث في بحار الانوار ٣١٩/٦٨).

استبعاد احتمال التقدير في حديث الرفع.

والظاهر أنَّ أبعد الاحتمالات الثلاثة الاحتمال الاول؛ لأنه منفي باصالة عدم التقدير.

فان قيل: كما أنَّ التقديرَ عناية، كذلك توجيه الرفع الى الوجود التشريعي مثلاً[١]، **كان الجواب**: أنَّ هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنَّ الرفع صادر منه بما هو شارع وبما هو إنشاء لا إخبار، بخلاف عناية التقدير؛ فانها خلاف الاصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمِل[٢].

دليل أقربية الاحتمال الثاني من الاحتمال الثالث

كما أنَّ الظاهر أنَّ الاحتمال الثاني أقرب من الثالث[٣]؛ لان بعض المرفوعات مما ليس له وجود خارجي ليُتعقل في شأنه رفعه بمعنى تنزيل وجوده الخارجي منزلة العدم كما في (ما لا يطيقون)، فالمتعيِّن إذن هو الاحتمال الثاني.

وتترتب بعض الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة:

الثمرة على الاحتمال الاول انتفاء العقاب وعلى الأخيرين انتفاء جميع الأحكام

فعلىٰ الاول يكون المقدَّر غير معلوم، ولابد من الاقتصار فيه على القدر المتيقَّن من الآثار[٤]، خلافاً للآخرين؛ إذ يُتمسك بناءً عليهما بإطلاق الرفع لنفي تمام الآثار[٥].

---

١). أي: فيه عناية أيضاً؛ لكونه خلاف الظاهر من كون الحديث ناظراً الى عالم الخارج، ومن كون الرفع حقيقيّاً.

٢). إذ الأصل في كلامه: عدم التقدير.

٣). لأنَّ الاحتمال الثالث لا يمكن ان يتمَّ في جميع الموارد المذكورة في الحديث؛ فلو فرض أنَّ المكلّف ترك الصوم بسبب عدم الإطاقة، فحينئذٍ لا يوجد شيء خارجاً لكي ينزل منزلة العدم.

٤). فإنَّ المقدّر مردد بين كونه خصوص المؤاخذة أم جميع الاحكام، فيقتصر على رفع خصوص المؤاخذة؛ لأنها ترتفع بارتفاع بقية الأحكام، وعدم ارتفاعها.

٥). لأنَّ الثاني يقول: (شرب الخمر خطأً لا يقع موضوعاً في عالم التشريع) ومقتضىٰ الاطلاق عدم وقوعه موضوعاً لأيّ حكم من الاحكام، والثالث ينزله منزلة العدم بلحاظ جميع الاحكام بمقتضىٰ الاطلاق.

على الاحتمال الثالث يشكل شمول الرفع للترك المضطر اليه، ولا يشكل على الاحتمال الثاني.

كما أنه على الثالث قد يستشكل في شمول حديث الرفع لما إذا اضطر إلى الترك مثلاً؛ لان نفي الترك خارجاً عبارة عن وضع الفعل، وحديث الرفع يتكفل الرفع لا الوضع، وخلافاً لذلك ما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني؛ إذ لا محذور حينئذٍفي تطبيق الحديث على الترك المضطر إليه؛ لان المرفوع ثبوته التشريعي فيما إذا كان موضوعاً او متعلقاً لحكم، ورفع هذا النحو من ثبوته ليس عبارة عن وضع الفعل؛ إذ ليس معناه الا عدم كونه موضوعاً أو متعلقاً للحكم، وهذا لا يعني جعل الفعل موضوعاً، كما هو واضح[1].

اختصاص الرفع في الحديث بما فيه امتنان على العباد.

وعلى أيِّ حال فحديث الرفع يدل على أنَّ الانسان إذا شرب المسكر اضطراراً او أُكره على ذلك، فلا حرمة ولا وجوب للحدّ، كما أنـّه إذا أُكره على معاملة فلا يترتب عليها مضمونها[2]، نعم يختص الرفع بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد؛ لان الحديث مسوق مساق الامتنان، ومن اجل ذلك لا يمكن تطبيق الحديث على البيع المضطر اليه لإبطاله؛ لأنَّ إبطاله [يعني] إيقاع المضطر في المحذور، وهو خلاف الامتنان، بخلاف تطبيقه على البيع المكره عليه؛ فان إبطاله يعني تعجيز المكرِه عن التوصل الى غرضه بالاكراه.

---

١). أي: على الاحتمالين الأولين لا يلزم من تطبيق الحديث إثبات الصوم مثلاً، لكي يشكل بأنَّ الحديث يتكفّل الرفع لا الإثبات، وانما بناءً عليهما يلزم رفع المؤاخذة على ترك الصوم، او رفع موضوعيّة تركه للحرمة.
والحاصل: أنَّ الاحتمال الأوّل يعاني من مشكلة الاجمال والتردد، والاحتمال الثالث يواجه مشكلة عدم شمول الحديث لحالة الاضطرار الى الترك، فيتعيّن الاحتمال الثاني.

٢). فلو اكره على البيع مثلاً لم يترتب عليه مضمونه من النقل والانتقال.

هل المراد بالرفع في الحديث هو الرفع الواقعي ام الظاهري؟

المرحلة الثانية: في فقرة الاستدلال وهي (رفع ما لا يعلمون) وكيفية الاستدلال بها، وتوضيح الحال في ذلك: أنَّ الرفع هنا إما واقعي[١] وإما ظاهري[٢].

وقد يقال: إنَّ الاستدلال على المطلوب[٣] تامّ على التقديرين؛ لان المطلوب إثبات إطلاق العَنان وإيجاد معارض لدليل وجوب الاحتياط لو تَمَّ، وكلا الأمرين يحصل بإثبات الرفع الواقعي، كما يحصل بالظاهري[٤].

عدم اطراد ثبوت اطلاق العنان بناءً على تقدير حمل الرفع على الواقعي

ولكنَّ الصحيح عدم اطراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعي؛ إذ كثيراً ما يتفق العلم أو قيام دليل على عدم اختصاص التكليف المشكوك ـ على تقدير ثبوته ـ بالعالم[٥]، ففي مثل ذلك يجب الالتزام بتخصيص حديث الرفع مع الحمل على الواقعية[٦]، خلافاً لما إذا حمل على الرفع الظاهري[٧]، نعم يكفي للمطلوب عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي؛ إذ حتى مع الاجمال[٨] يصح الرجوع الى حديث الرفع في الفرض المذكور؛ لعدم احراز وجود المعارض او

---

١). أي: أنَّ الحكم مرفوع واقعاً عن الجاهل، فيختصّ الحكم بالعالم.

٢). أي: أنَّ المرفوع عن المكلف الشاك هو الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط.

٣). وهو اثبات البراءة تجاه التكليف غير المعلوم.

٤). بل قد يتوهّم أننا لو فسرنا الرفع بالواقعي، ستكون الدلالة على البراءة أشدَّ وأقوىٰ.

٥). أي: أنَّ احتمال كون المرفوع هو الحكم الواقعي ضعيف؛ لأنَّ لازمه اختصاص الاحكام الواقعية بالعالم بها، وهو خلف الثابت من اشتراك الاحكام الواقعية بين العالم والجاهل.

٦). بالقول مثلاً: رفع ما لا يعلمون إلّا حرمة التدخين الواقعيّة عند الشك فيها؛ فانها ثابتة في حق العالم والجاهل، وعليه ستكون معظم الاحكام المشكوكة خارجة عن حديث الرفع بالتخصيص، ويختصّ بالاحكام غير المشتركة بين العالم والجاهل، وهي نادرة.

٧). أي: أنَّ الاستدلال بالحديث لا يتمّ الاّ على حمل الرفع على الظاهري؛ لأن الحكم المشكوك وان كان ثابتاً واقعاً ولا يمكن رفعه عن الشاك، الاّ أنه يمكن رفعه ظاهراً عنه، بمعنىٰ أنه لا يجب عليه الاحتياط من ناحيته، وبذلك يثبت المطلوب وهو البراءة واطلاق العنان.

٨). أي: تردد الرفع بين الواقعي والظاهري.

المخصص لحديث الرفع[١] حينئذٍ.

القول بظهور الحديث في الرفع الواقعي؛ لاحتياج الرفع الظاهري الى عناية.

وعلى أيّ حال[٢] فقد يقال: إنَّ ظاهر الرفع كونه واقعياً؛ لان الحمل على الظاهري يحتاج الى عناية[٣] إما بجعل المرفوع وجوب الاحتياط تجاه ما لا يعلم لا نفسه[٤] ـ وهو خلاف الظاهر جداً[٥] ـ وإما بتطعيم الظاهرية في نفس الرفع[٦]، بأنْ يفترض أنَّ التكليف له وضعان ورفعان واقعي وظاهري، فوجوب الاحتياط وضع ظاهري للتكليف الواقعي، ونفي هذا الوجوب رفع ظاهري له، وكلٌّ ذلك عناية[٧]، فيتعيّن الحمل على الرفع الواقعي.

والجواب على ذلك بوجهين:

العراقي: كون الحديث امتنانيا قرينة على ارادة الرفع الظاهري.

الوجه الاول: ما عن المحقق العراقيﷺ[٨] من أنَّ الحديث لما كان امتنانياً، والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه، أي: برفع وجوب الاحتياط من ناحيته، سواء رفعت المراتب الأخرى[٩] أوْ لا، فلا يكون الرفع في

---

١). أي: أنه مع فرض اشتراك الحكم الواقعي بين العالم والجاهل نقول: إنّ حديث الرفع لو أريد منه الرفع الواقعي، لزم تخصيصه وعدم شموله للحكم المشكوك المفروض اشتراكه، ولو اريد منه الرفع الظاهري لم يلزم تخصيصه، بل يكون شاملاً للحكم المشكوك، إذن الشك في كون المراد هو الرفع الواقعي أو الظاهري، يرجع الى الشك في تخصيص حديث الرفع وعدمه، فنتمسك بأصالة عمومه، الذي تكون نتيجته أن المراد هو الرفع الظاهري.

٢). أي: سواء كان الاجمال كافياً في إثبات المطلوب أم لا.

٣). أي: الى تقدير.

٤). أي: لا نفس ما لا يعلم.

٥). لأنّ ظاهر الحديث هو رفع نفس الشيء غير المعلوم، وهو الحكم الواقعي، لا رفع وجوب الاحتياط تجاه الحكم الواقعي المشكوك.

٦). وان المراد الرفع الظاهري للتكليف المشكوك برفع وجوب الاحتياط تجاهه، مع أن ظاهر الحديث هو الرفع الحقيقي لا الظاهري.

٧). أي: تقدير مخالف للظاهر.

٨). نهاية الأفكار ق ٢ من ج ٣ ص ٢١٣ ـ ٢١٥.

٩). أي: أنَّ رفع وجوب الاحتياط يكفي لتحقق الامتنان، وأما رفع أصل الحكم فهو أمر زائد على

الحديث شاملاً لتلك المراتب، فالامتنان قرينة محدِّدة للمقدار المرفوع.

المصنف: كون الحديث امتنانياً لا يعين إرادة الرفع الظاهري.

ويمكن الاعتراض على هذا الوجه بأنَّ الامتنان وان كان يحصل بنفي ايجاب الاحتياط ولا يتوقف على نفي الواقع، ولكن لما كان نفي ايجاب الاحتياط بنفسه[١] قد يكون بنفي الواقع رأساً، أمكن أن تكون التوسعة الممتن بها مترتبة على نفي الواقع[٢] ولو بالواسطة، ولا يقتضي ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مُفاده منشأً للتوسعة والامتنان ولو بالواسطة.

إرادة الرفع الواقعي يلزم منها الدور أو مخالفة الظاهر.

الوجه الثاني: أنَّ الرفع اذا كان واقعياً، فهذا يعني أخذ العلم بالتكليف فيه، فإن كان بمعنى أخذ العلم بالتكليف المجعول قيداً فيه، فهو مستحيل ثبوتاً كما تقدم، وإن كان بمعنى أخذ العلم بالجعل قيداً في المجعول، فهو ممكن ثبوتاً، ولكنه خلاف ظاهر الدليل جداً[٣]؛ لان لازم ذلك أنْ يكون المرفوع غير [ما لا يعلم]؛ لأنَّ الأول هو المجعول والثاني هو الجعل، مع ظهور الحديث في أنَّ العلم والرفع يتبادلان على مصبٍّ واحد، وهذا بنفسه كافٍ لجعل الحديث ظاهراً في الرفع الظاهري، وبذلك يثبت المطلوب[٤].

شمول الرفع للشبهات الحكمية والموضوعية بتوقف على تصوير جامع بينهما، وعدم القرينة على الاختصاص.

المرحلة الثالثة: في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية؛ إذ قد يُتراءىٰ أنه لا يتأتّىٰ ذلك؛ لان المشكوك في الشبهة الحكمية هو التكليف، والمشكوك في الشبهة الموضوعية [هو] الموضوع، فليس المشكوك

الامتنان، لا فائدة في وجوده ولا ضرر في عدمه.

١). المناسب حذف كلمة (بنفسه).

٢). المناسب: نفي الاحتياط ولو بالواسطة، أي: ولو بواسطة رفع الحكم الواقعي الذي هو منشأ وجوب الاحتياط.

٣). لأنّه يجعل المرفوع غير ما لا يعلم، بينما ظاهر الحديث أنَّ المرفوع هو نفس ما لا يعلم.

٤). وهو عدم وجوب الاحتياط، وهناك جواب أخصر، وهو: إن إرادة الرفع الحقيقي يلزم منها اختصاص الأحكام الواقعيّة بالعالم، وهو مخالف لضرورة الاشتراك.

فيهما من سنخٍ واحد ليشملهما دليل واحد.

والتحقيق: أنَّ الشمول يتوقف على أمرين[١]، احدهما: تصوير جامع مناسب بين المشكوكين في الشبهتين، ليكون مصبّاً للرفع، والآخر: عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص[٢].

اما الامر الاول، فقد قدم المحققون تصويرين للجامع:

تصوير الجامع بمفهوم الشيء المنطبق على التكليف والموضوع.

التصوير الاول[٣]: أنَّ الجامع هو الشيء[٤] باعتباره عنواناً ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهة الحكمية والموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية.

وقد اعترض صاحب الكفاية[٥] على ذلك بأنَّ إسناد الرفع الى التكليف حقيقي[٦]، وإسناده الى الموضوع مجازي[٧]، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي[٨].

اعتراض الآخوند على التصوير المذكور.

وحاول المحقق الاصفهاني[٩] أنْ يدفع هذا الاعتراض بأنَّ من الممكن أنْ

١). أولهما: ثبوتي، والثاني: إثباتي.
٢). بالشبهة الحكميّة أو بالشبهة الموضوعيّة.
٣). فرائد الاصول ٢٨/٢.
٤). أي: أنَّ اسم الموصول في عبارة (ما لا يعلمون) يراد به مفهوم الشيء، وهو صادق على الحكم والموضوع معاً.
٥). حاشية كتاب فرائد الأصول: ١١٤.
٦). لأنَّ أمر الحكم بيد الشارع، فيمكنه رفعه حقيقة في حال الجهل به.
٧). إذ لا يمكن للشارع رفعه حقيقة، فالخمر الذي لا يعلم بخمريته، إنما يرفع الشارع حكمه، أي: الحرمة الثابتة له، وإنما ينسب الرفع اليه مجازاً.
٨). أي: أنَّ نسبة الرفع الى الشيء إمّا أن تكون حقيقية أو مجازية، ولا يمكن كونها حقيقية ومجازية في الوقت نفسه، وعليه لا يثبت كون المراد هو الحكم والموضوع معاً.
٩). نهاية الدراية ٤٩/٤.

محاولة الاصفهاني دفع اعتراض الآخوند

يجتمع وصفا الحقيقية والمجازية في إسنادٍ واحدٍ باعتبارين، فبما هو إسناد للرفع الى هذه الحصة من الجامع حقيقي، وبما هو إسناد له إلى الأخرى مجازي[١].

تخطئة المصنف لمحاولة الاصفهاني.

وهذه المحاولة ليست صحيحة؛ إذ ليس المحذور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في إسنادٍ واحد، بل يُدَّعىٰ أنَّ نسبة الشيء الى ما هو له[٢] مغايرة ذاتاً لنسبة الشيء إلى غير ما هو له[٣]، فإنْ كان الإسناد في الكلام مستعملاً لإفادة إحدى النسبتين اختصَّ بما يناسبها[٤]، وان كان مستعملاً لإفادتهما معاً، فهو استعمال لهيئة الاسناد في معنيين، ولا جامع حقيقي بين النسب[٥] لتكون الهيئة مستعملة فيه.

تصحيح المصنف للتصوير الاول بكون الرفع مجازياً سواء أُسند الى الموضوع أو الى التكليف.

والصحيح ان يقال: إن اسناد الرفع مجازي حتى الى التكليف؛ لان رفعه ظاهري عنائي[٦] وليس واقعياً[٧].

تصوير الجامع بأنه التكليف الشامل للجعل المشكوك في الشبهة الحكمية وللمجعول في الشبهة الموضوعية.

التصوير الثاني: أنَّ الجامع هو التكليف، وهو يشمل الجعل بوصفه تكليفاً للموضوع الكلي المقدَّر الوجود، ويشمل المجعول بوصفه تكليفاً للفرد المحقق الوجود[٨]، وفي الشبهة الحكمية يُشك في التكليف بمعنى الجعل، وفي الشبهة

١). نظير كون الانسان عالماً وجاهلاً باعتبارين، فهو عالم باعتبار النحو، وجاهل باعتبار الفقه، وانما المستحيل كونه عالماً وجاهلاً باعتبار واحد.

٢). أي: الى الحكم، وهي النسبة الحقيقيّة.

٣). أي: الى الموضوع، وهي النسبة المجازية.

٤). أي: اختص إما بالشبهة الحكمية أو بالموضوعيّة، ولا يمكن أن يشملهما معاً.

٥). لأنَّ الجامع عنوان النسبة وهو ليس جامعاً حقيقياً.

٦). لأنَّ المرفوع هو وجوب الاحتياط، لا نفس الحكم المجهول، وعليه فنسبة الرفع الى الحكم مجازية أيضاً، فيكون الاستعمال في نسبة واحدة مجازية، غايته مصداقها مختلف، فتارة هو الحكم واخرىٰ هو الموضوع.

٧). والا لزم اختصاص الحكم بالعالم به، وهو باطل.

٨). أي: أنَّ المشكوك في الشبهة الحكمية هو الحكم الكلّي، وفي الشبهة الموضوعيّة هو الحكم

الموضوعية يشك في التكليف بمعنى المجعول، وهذا تصوير معقول أيضاً بعد الايمان بثبوت جعل ومجعول كما عرفت سابقاً.

وأما الأمر الثاني، فقد يقال بوجود قرينة على الاختصاص بالشبهة الموضوعية من ناحية وحدة السياق[1]، كما قد يُدَّعىٰ العكس[2]، وقد تقدم الكلام عن ذلك في الحلقة السابقة، واتضح أنه لا قرينة على الاختصاص، فالاطلاق تامّ.

وهناك روايات اخرى استدل بها للبراءة، تقدم الكلام عن جملة منها في الحلقة السابقة وعن قصور دلالتها او عدم شمولها للشبهات الحكمية، فلاحظ.

إمكان التعويض عن البراءة باستصحاب عدم الجعل أو عدم المجعول.

كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب، وذلك باجراء استصحاب عدم جعل التكليف او استصحاب عدم فعلية التكليف المجعول، وزمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الاول بداية الشريعة وبلحاظ الاستصحاب الثاني زمان ما قبل البلوغ مثلاً، بل قد يكون زمان ما بعد البلوغ ايضاً، كما إذا كان المشكوك تكليفاً مشروطاً و [شك في] تحقق الشرط بعد البلوغ، فبالإمكان استصحاب عدمه الثابت قبل ذلك[3].

الجزئي.

١). فإن الخطأ والاكراه يكون في الموضوعات الخارجيّة، لا في الحكم الكلّي، فكذلك فقرة (ما لا يعلمون)، وجوابه: أنّ إرادة خصوص الشبهة الموضوعيّة في غالب الفقرات، وإرادة الأعم منها ومن الحكمية في فقرة الاستدلال، لا ينافي وحدة السياق، ما دام المعنىٰ المستعمل فيه واحداً، وهو الشيء، واختلاف المصداق لا يعني اختلاف المعنىٰ المستعمل فيه.

٢). أي: الاختصاص بالشبهة الحكمية، بقرينة كون (ما) غير معلوم، فلابد من تفسيره بالحكم والتكليف؛ إذ الموضوع الخارجي معلوم دائماً، وانّما يجهل حكمه، وجوابه: انّ التكليف بمعنىٰ الحكم المجعول مشكوك في الشبهة الموضوعية أيضاً؛ لأنّ الشك في وجود الموضوع يقتضي الشك في فعلية الحكم.

٣). أي: استصحاب عدم المجعول الثابت بعد البلوغ وقبل تحقق الشرط.

الاعتراضات العامّة

الاعتراض على أدلة البراءة بانها محكومة لأدلة وجوب الاحتياط.

ويعترض على أدلة البراءة المتقدمة باعتراضين أساسيين:

احدهما: أنّها معارضة بأدلة تدل على وجوب الاحتياط، بل هذه الادلة حاكمة عليها[١]؛ لانها بيان للوجوب، وتلك تتكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان.

الاعتراض بعدم شمول أدلة البراءة للشبهات الحكمية.

والاعتراض الآخر: أنّ ادلة البراءة تختص بموارد الشك البدوي، والشبهات الحكمية ليست مشكوكاتٍ بدويةً، بل هي مقرونة بالعلم الاجمالي بثبوت تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات[٢].

اما الاعتراض الاول فنلاحظ عليه عدة نقاط:

---

١). سبب الترقّي اختلاف ألسنة البراءة، فحديث الرفع مثلاً يثبت البراءة عند عدم العلم بالحكم الواقعي، بينما دليل الاحتياط يثبت وجوب الاحتياط تجاه الحكم الواقعي المشكوك، فيتعارضان، وأما قوله تعالىٰ ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ فهو يثبت البراءة حال عدم بيان الحكم الواقعي أو الظاهري، وأدلة الاحتياط بيان للحكم الظاهري، فتقدم على الآية بالحكومة.

٢). فيكون اجراء البراءة في جميع الشبهات مخالفاً للعلم الاجمالي، وفي بعضها ترجيحاً بلا مرجّح.

أدلة وجوب الاحتياط ليست تـــــامة.

الاولى: أنَّ ما استدل به على وجوب الاحتياط ليس تـاماً[١]، كـما يـظهر باستعراض الروايات التـي ادعـيت دلالتـها عـلى ذلك، وقـد تـقدم فـي الحـلقة السابقة[٢] استعراض عدد مهمّ منها مع مناقشة دلالتها، نعم جملة منها تدل على الترغيب في الاحتياط والحثّ عليه، ولا كلام في ذلك.

أدلة وجوب الاحتياط ـ لو تمّت ـ لا تحكم على أدلة البراءة، بـل تـعارضها.

الثانية[٣]: أنَّ أدلة وجوب الاحتياط المدَّعاة ليست حاكمة على ادلة البراءة المتقدمة؛ لما اتضح سابقاً من أنَّ جملة منها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصـول الواقع، فلا يكون وصول وجوب الاحتياط رافعاً لموضوعها، بل يحصل التعارض حينئذٍ بين الطائفتين من الأدلة.

قد يـقال بـتقديم أدلة الاحـــتياط على ادلة البـراءة لو حـــــصل التعارض بينهما.

الثالثة[٤]: إذا حصل التعارض بين الطائفتين فقد يقال بتقديم أدلة وجوب الاحتياط؛ لأنَّ ما يعارضها من أدلة البـراءة القـرآنـية الآيـة الاولى؛ عـلى اسـاس الاطلاق في اسم الموصول فيها للـتكليف، وهـذا الاطـلاق يـقيَّد بأدلة وجـوب الاحتياط[٥]، وما يُعارضها من أدلة البراءة في الروايات حديث الرفع، وهي أَخَصُّ منه أيـضاً؛ لورودهـا فـي الشـبهات الحكـمية[٦] وشـموله للشـبهات الحكـمية والموضوعية، فيقيّد بها[٧].

---

١). أي: ليس تام الدلالة علىٰ وجوب الاحتياط لكي يعارض أدلة البراءة أو يحكم عليها، نـعم بعضها يدل على رجحان الاحتياط واستحبابه، وهذا لا خلاف فيه.

٢). الحلقة الثانية، تحت عنوان: الاعتراضات على أدلة البراءة.

٣). حاصلها: أنَّ دليل الاحتياط ـ لو تمَّ ـ لا يكون حاكماً على أدلة البراءة، بل معارضاً لها.

٤). حاصلها: أنه اذا حصل التعارض، فقد يقال بتقديم دليل الاحتياط على دليل البراءة، ولكـن ليس بالحكومة، بل بالاخصيّة؛ لأن النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق.

٥). لأنها تدلّ على وجوبه عند الشك في التكليف خاصة.

٦). إذ في الشبهات الموضوعية لا يجب الاحتياط.

٧). أي: بأدلة وجوب الاحتياط؛ لأنها أخصّ.

التحقيق أن النسبة بين أدلة الاحتياط والبراءة هي العموم من وجه.

ولكن التحقيق: أنَّ النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط والآية الكريمة هي العموم من وجه؛ لشمول تلك الادلة موارد عدم الفحص، واختصاص الآية بموارد الفحص، كما تقدم عند الكلام عن دلالتها[١]، فهي كما تُعتبر أعَمَّ بلحاظ شمولها للفعل والمال، كذلك تعتبر أخَصَّ بلحاظ ما ذكرناه[٢]، ومع التعارض بالعموم من وجه يقدم الدليل القرآني؛ لكونه قطعياً[٣].

كما أنَّ النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجه أيضاً؛ لعدم شموله موارد العلم الاجمالي، وشمول تلك الأدلة لها[٤]، ويقدم حديث الرفع في مادة الاجتماع والتعارض[٥]؛ لكونه موافقاً لاطلاق الكتاب[٦]، ومخالفه[٧] معارض له.

ولو تنزلنا عما ذكرناه مما يوجب ترجيح دليل البراءة، وافترضنا التعارض والتساقط، أمكن الرجوع الى البراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وامكن الرجوع الى دليل الاستصحاب[٨] كما أوضحنا ذلك في الحلقة

١). أي: أنَّ أدلة الاحتياط تدلّ على وجوبه مطلقاً قبل الفحص وبعده، بينما تدل الآية على البراءة بعد الفحص ولا تشمل ما قبله.
٢). من اختصاصها بما بعد الفحص.
٣). أي: أنَّ الآية أعم من وجه؛ لشمولها التكليف وغيره، واختصاص أدلة الاحتياط بالتكليف فقط، والآية أخص من وجه؛ لأنها تجعل البراءة بعد الفحص خاصة، بينما أدلة الاحتياط أعم؛ لأنها تشمل ما قبل الفحص، وما بعده، فيجتمعان في مورد الشك في التكليف بعد الفحص ويتعارضان، فيقدم دليل البراءة؛ لأنه قرآني.
٤). ومن جهة أخرىٰ أدلة الاحتياط خاصة بالشبهات الحكمية، وحديث الرفع شامل لها وللشبهات الموضوعيّة، فهو أعم من هذه الناحية.
٥). وهي الشك البدوي في التكليف.
٦). أي: أطلاق قوله تعالىٰ: ﴿لا يكلف الله نفساً الّا ما آتاها﴾.
٧). أي: أدلة وجوب الاحتياط.
٨). أي: مع البناء على حق الطاعة لا يمكن الرجوع الى البراءة العقلية، ولكن يمكن اثبات

السابقة[١].

واما الاعتراض الثاني بوجود العلم الاجمالي فقد أُجيب عليه بجوابين:

الجواب الأوّل عن الاعتراض الثاني بانحلال العلم الاجمالي

الجواب الاول[٢]: أنَّ العلم الاجمالي المذكور منحلٌّ بالعلم الاجمالي بوجود التكاليف في دائرة أخبار الثقات، وفقاً لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير؛ لتوفر كلا شرطي القاعدة فيها؛ فإنَّ اطراف العلم الصغير بعض اطراف الكبير، ولا يزيد عدد المعلوم بالعلم الكبير على عدد المعلوم بالعلم الصغير، ومع الانحلال تكون الشبهةُ خارجَ نطاق العلم الصغير بدويةً، فتجري البراءة في كل شبهة لم يقم على ثبوت التكليف فيها أمارة معتبرة من اخبار الثقات ونحوها[٣]، وهذا هو المطلوب.

ردّ الجواب الأول بإثبات عدم إمكان انحلال العلم الاجمالي.

وهذا الجواب ليس تاماً؛ إذ كما يوجد علم اجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الأمارات المعتبرة من أخبار الثقات ونحوها، كذلك يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الأمارات غير المعتبرة[٤]؛ إذ لا يحتمل عادة وبحساب الاحتمالات كذبها جميعاً، فهناك إذن علمان اجماليان صغيران، والنطاقان وإنْ كانا متداخلين جزئياً؛ لان الأمارات المعتبرة وغير المعتبرة قد تجتمع[٥]، ولكن مع هذا يتعذر الانحلال؛ لان المعلومين بالعلمين الاجماليين

البراءة باستصحاب عدم التكليف؛ لما تقدم من امكان تعويض البراءة بدليل الاستصحاب.

١). الحلقة الثانية في آخر البحث عن الاعتراضات على أدلة البراءة.

٢). للآخوند الخراساني، كفاية الاصول: ٤٦.

٣). كالاجماع.

٤). كالشهرة وخبر مَن لم تثبت وثاقته.

٥). بمعنىٰ أنَّ أغلب الشبهات يوجد فيها أخبار ثقات، ويوجد فيها أيضاً شهرات وأخبار غير ثقات.

الصغيرين إنْ لم يكن من المحتمل تطابقهما المطلق[١]، فهذا يعني: أنَّ عدد المعلوم من التكاليف في مجموع الشبهات اكبر من عدد المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير المفترض في دائرة اخبار الثقات، وبذلك يختل الشرط الثاني من الشرطين المتقدمين لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير بالصغير، وان كان من المحتمل تطابقهما المطلق، فشرطا القاعدة متوفران بالنسبة إلى كل من العلمين الاجماليين الصغيرين في نفسه، فافتراض أنَّ أحدهما يوجب الانحلال دون الاخر بلا موجب[٢].

الجواب الثاني عن الاعتراض الثاني بالانحلال الحكمي للعلم الاجمالي

الجواب الثاني: أنَّ العلم الاجمالي الذي تضم اطرافه كل الشبهات يسقط عن المنجزية باختلال الركن الثالث[٣] من الاركان الاربعة التي يتوقف عليها تنجيزه، وقد تقدم شرحها في الحلقة السابقة[٤]؛ وذلك لأنَّ جملة من اطرافه قد تنجزت فيها التكاليف بالأمارات والحجج الشرعية المعتبرة من ظهور آية وخبر ثقة واستصحاب مثبت للتكليف، وفي كل حالة من هذا القبيل تجري البراءة في بقية الاطراف، ويسمّىٰ ذلك بالانحلال الحكمي[٥] كما تقدم.

---

١). أي: في جميع التكاليف، بأن كانا متطابقين مثلاً في ثمانية تكاليف بالحرمة، وهناك تحريمان فيهما اخبار ثقات فقط، وتحريمان فيهما أخبار غير ثقات فقط، ولازم ذلك أن تكون التحريمات المعلومة في الإجمالي الكبير اثني عشر تحريماً، فلا ينحل بالاجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات؛ لأن المعلوم فيها أقل من المعلوم في الاجمالي الكبير.

٢). أي: أنَّ انحلال الاجمالي الكبير بالصغير الثابت في أخبار الثقات خاصة دون الثابت بأخبار غيرهم، ترجيح بلا مرجّح، وانحلاله بهما معاً، يستلزم حجية خبر غير الثقة وعدم جريان البراءة في مورده، رغم كونه من الامارات غير المعتبرة.

٣). وهو أن يكون كل من الطرفين (أو الأطراف) مشمولاً في نفسه لدليل البراءة، مما يؤدّي الى تعارض الأصول المرخصة في الأطراف وتساقطها.

٤). الحلقة الثانية مبحث العلم الإجمالي، تحت عنوان (تحديد أركان هذه القاعدة).

٥). لأنَّ العلم الاجمالي لم يرتفع من النفس حقيقة، بل ارتفعت منجزيته فقط، بسبب عدم

تقريب المحقق الخوئي لانحلال العلم الاجمالي حكماً.

وقد قيل[١] في تقريب فكرة الانحلال الحكمي في المقام ـ كما عن السيد الاستاذ ـ إنَّ العلم الاجمالي متقوّم بالعلم بالجامع والشك في كلّ طرف[٢]، ودليل حجية الأمارة المثبتة للتكليف في بعض الاطراف لما كان مفاده جعل الطريقية، فهو يلغي الشك في ذلك الطرف ويتعبد بعدمه، وهذا بنفسه إلغاء تعبدي للعلم الاجمالي.

مناقشة تقريب المحقق الخوئي

ويَرِدُ على هذا التقريب: أنَّ الملاك في وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي هو التعارض بين الاصول في اطرافه كما تقدم، وليس هو العلم الاجمالي بعنوانه[٣]، فلا أثرَ للتعبد بإلغاء هذا العنوان، وإنما يكون تأثيره[٤] عن طريق رفع التعارض، وذلك بإخراج موارد الأمارات المثبتة للتكليف عن كونها مورداً لأصالة البراءة؛ لانَّ الأمارة حاكمة على الأصل، فتبقى الموارد الاخرى مجرىً لأصل البراءة بدون معارض، وبذلك يختلُّ الركن الثالث ويتحقق الانحلال الحكمي، من دون فرقٍ بين أنْ نقول بمسلك جعل الطريقية والغاءِ الشك بدليل الحجية أو لا[٥].

تعارض الاصول المرخصة في أطرافه.

١). مصباح الأصول ٣٠٧/٢، وفي هذا القول توجيه آخر للانحلال الحكمي يربطه بمسلك جعل الطريقية.

٢). فمتىٰ ما انهدم أحدهما، انهدم العلم الاجمالي وزالت منجزيته.

٣). فالمنجزية ليست متقومة بعنوان (العلم الاجمالي) لكي نحاول إثبات زواله بمسلك جعل العلمية، وانما لها سبب واقعي لا عنواني، هو العلم بالتكليف وعدم وجود مؤمّن عنه.

٤). أي: تأثير إلغاء عنوان العلم الاجمالي.

٥). إذ حتىٰ لو لم نقل بمسلك جعل العلمية يمكن أن نقول بالانحلال الحكمي بسبب جريان البراءة في بعض الأطراف بلا معارض.

● تحديد مُفاد البراءة:

مجرىٰ البراءة هو الشك في التكليف، وموضوع الاحتياط هو الشك في الامتثال

وبعد أنْ اتضح أنَّ البراءة تجري عند الشك؛ لوجود الدليل عليها وعدم المانع، يجب أنْ نعرف أنَّ الضابط في جريانها أنْ يكون الشك في التكليف؛ لان هذا هو موضوع دليل البراءة، وأما إذا كان التكليف معلوماً والشك في الامتثال، فلا تجري البراءة، وانما تجري أصالة الاشتغال؛ لان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا واضح على مسلكنا المتقدم القائل بأنَّ الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف[١]، بل من اسباب انتهاء فاعليته؛ إذ على هذا المسلك لا يكون الشك في الامتثال شكاً في فعلية التكليف، فلا موضوع لدليل البراءة بوجه، وأما إذا قيل بأن الامتثال من مسقطات التكليف، فالشك فيه شك في التكليف لا محالة، ومن هنا قد يتوهم تحقق موضوع البراءة واطلاق أدلتها لمثل ذلك[٢]، ولابد للتخلص من ذلك[٣] إما من دعوى انصراف أدلة البراءة الى الشك الناشئ من غير ناحية الامتثال[٤]، أو التمسك بأصل موضوعي[٥] حاكم، وهو استصحاب عدم الامتثال[٦].

البحث عن ضابط كون الشك شكاً في التكليف.

ثم بعد الفراغ عن الفرق بين الشك في التكليف والشك في الامتثال ـ اي المكلَّف به ـ باتخاذ الاول ضابطاً للبراءة، والثاني ضابطاً لأصالة الاشتغال، يقع

---

١). لأنَّ المسقط للتكليف هو كل شيء أخذ عدمه في ثبوت التكليف، كالمرض المأخوذ عدمه في وجوب الصوم، وواضح: أن التكاليف ليست مقيدة بعدم امتثالها، ولا بعدم معصيتها.
٢). بتقريب أنَّ الشك في الامتثال شك في ثبوت التكليف، فتجري البراءة عنه.
٣). هذا التخلص يجري على مبنىٰ المشهور القائل: إنَّ الامتثال من مسقطات فعليّة التكليف.
٤). فأدلة البراءة تقول: إذا لم يعلم بثبوت التكليف فإنه مرفوع؛ ولا تقول: إنه مرفوع حتى عند الشك في سقوطه بعد العلم بثبوته.
٥). أي: مثبت للموضوع (عدم الامتثال)؛ فإن الامتثال وعدمه ليس حكماً شرعياً، وانما هو موضوع لحكم شرعي.
٦). فإنه يثبت بقاء اشتغال الذمة بالتكليف ووجوب الاتيان به.

الكلام في ميزان التمييز الذي به يعرف كون الشك في التكليف لكي تجري البراءة[١]، وهذا الميزان إنما يراد في الشبهات الموضوعية التي قد يحتاج التمييز فيها الى دقة دون الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها عادة شكاً في التكليف كما هو واضح.

وتوضيح الحال في المقام: أنَّ الشبهة الموضوعية تستبطن دائماً الشك في أحد اطراف الحكم الشرعي؛ إذ لو كانت كلُّها معلومة، فلا يتصور شك إلّا [في] أصل حكم الشارع، وتكون الشبهة حينئذٍ حكمية، وهذه الاطراف هي عبارة عن قيد التكليف ومتعلَّقه ومتعلَّق المتعلَّق له المسمّىٰ بالموضوع الخارجي، فحرمة شرب الخمر المشروطة بالبلوغ قيدها (البلوغ) ومتعلقها (الشرب) ومتعلَّق متعلقها (الخمر)، وخطاب (أكرم عالماً اذا جاءَ العيد) قيدُ الوجوب فيه (مجيء العيد) ومتعلّقه (الاكرام) ومتعلّق متعلقه (العالم).

الشك في صدور المتعلّق مجرىٰ للاحتياط؛ لأنه شك في الامتثال.

فإنْ كان الشك في صدور المتعلَّق مع إحراز القيود والموضوع الخارجي، فهذا شك في الامتثال بلا اشكال، وتجري اصالة الاشتغال؛ لأن التكليف معلوم ولا شك فيه؛ لبداهة أنَّ فعلية التكليف غير منوطة بوجود متعلقه خارجاً، وانما الشك في الخروج عن عهدته، فلا مجال للبراءة.

الشك في تحقق الموضوع مجرىٰ للبراءة إذا كان اطلاق التكليف له شمولياً.

واما اذا كان الشك في الموضوع الخارجي، كما اذا لم يُحرز كون فردٍ مّا مصداقاً للموضوع الخارجي، فإنْ كان اطلاق التكليف بالنسبة اليه شمولياً[٢] جرت البراءة؛ لان الشك حينئذٍ يستبطن الشك في التكليف الزائد[٣]، كما إذا قيل:

---

١). أو في الامتثال لكي يجري الاشتغال.

٢). كما لو قال: أكرم العالم.

٣). لأنَّ وجوب الاكرام ينحلّ بعدد الأفراد، فلو كانوا عشرة، انحل الى عشرة وجوبات، ومعه فالشك في كون شخص معيّن عالماً، يستلزم الشك في ثبوت وجوب آخر زائد على العشرة،

(لا تشرب الخمر) و(أكرم الفقراء)، وشُكَّ في أنَّ هذا خمر وفي أنَّ ذاك فقير، وان كان اطلاق التكليف بالنسبة اليه بدلياً لم تجرِ البراءة، كما إذا ورد (اكرم فقيراً)، وشُكَّ في أنَّ زيداً فقير، فلا يجوز الاكتفاء بإكرامه؛ لان الشك المذكور لا يستبطن الشك في تكليف زائد، بل في سَعَة دائرة البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمنها[١].

الشك في الموضوع مجرىً للاحتياط اذا كان اطلاق التكليف له بدلياً.

[وأما إذا كان الشك في قيود التكليف، فتجري فيه البراءة؛ لأنَّ مردَّه الى الشك في فعليّة التكليف]، وعلى هذا الضوء يعرف أن لجريان البراءة [ميزانين]:

احدهما: أنْ يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيلة في فعليّته.

والآخر: أن يكون [الشك في الموضوع، ويكون] إطلاق التكليف بالنسبة إليه شموليّاً لا بدليّاً[٢].

النائيني: يمكن الاقتصار في جريان البراءة على الميزان الأول.

فإنْ قيل[٣]: إنَّ مَرَدَّ الشك في الموضوع الخارجي الى الشك في قيد التكليف؛ لان الموضوعَ قيدٌ فيه[٤]، فحرمة شرب الخمر مقيدة بوجود الخمر خارجاً، فمع الشك في خمرية المائع يشك في فعلية التكليف المقيَّد، وتجري

فتجري البراءة عنه.

١). أي: أنَّ الشك هنا يكون في الامتثال؛ لأنَّ المفروض ثبوت وجوب واحد على المكلّف، ويشك في أنَّ امتثاله يحصل باكرام مَنْ يشك في فقره أم لا؟ وفي مثله يُحكم بالاشتغال ولزوم اليقين بتحقق الامتثال.

٢). وأما جريان الاحتياط فله ميزانان أيضاً، وهما: الشك في صدور المتعلّق، والشك في الموضوع اذا كان اطلاق التكليف له بدليّاً.

٣). حاصله: إرجاع الميزان الثاني لجريان البراءة الى الميزان الأول الذي هو الشك في قيد التكليف.

٤). أي: أنَّ وجود الموضوع قيد للحكم، فالشك في تحقق الموضوع يؤدّي الى الشك في فعليّة الحكم.

البراءة، وبهذا يمكن الاقتصار على الميزان الاول فقط، كما يظهر من كلمات المحقق النائيني قدس سره[١].

كون الموضوع قيداً في التكليف اتفاقي لاضروري.

كان الجواب: أنّه ليس من الضروري دائماً أنْ يكون متعلَّق المتعلَّق مأخوذاً قيداً في التكليف سواء كان ايجاباً او تحريماً، وإنما قد تتفق ضرورة ذلك[٢] فيما إذا كان أمراً غير اختياري[٣] كالقِبلة مثلاً[٤]، وعليه فاذا افترضنا أنَّ حرمة شرب الخمرلم يؤخذ وجود الخمر خارجاً قيداً فيها[٥]، على نحو كانت الحرمة فعليّة حتى قبل وجود الخمر خارجاً[٦]، صَحَّ مع ذلك اجراء البراءة عند الشك في الموضوع الخارجي[٧]؛ لان اطلاق التكليف بالنسبة الى المشكوك شمولي.

التدقيق في ردّ الشك في الموضوع الى الشك في قيد التكليف، وتصحيح الاقتصار على الميزان الأوّل.

ولكن بتدقيق أعمق نستطيع أنْ نَرُدَّ الشك في خمرية المائع[٨] الى الشك في قيد التكليف، لا عن طريق افتراض تقيد الحرمة بوجود الخمر خارجاً[٩]، بل بتقريب: أنَّ خطاب (لا تشرب الخمر) مرجعه الى قضية شرطية مُفادها: كلَّما كان

---

١). فوائد الأصول ٣٩٢/٣.
٢). أي: أخذه قيداً في التكليف.
٣). إذ لو لم يكن قيداً للوجوب، بل للواجب فقط، فمعناه كون الوجوب فعليّاً ويحرّك المكلّف نحو ايجاد القيد، والمفروض أنه ليس مقدوراً للمكلف.
٤). فإنها قبلة شئناً ذلك أم أبينا، وليس بمقدورنا أن نوجد القبلة أو لا نوجدها،
٥). لأنه أمر اختياري بإمكان المكلّف إيجاده أو عدم إيجاده.
٦). إذ لا يلزم من ذلك أيّ محذور، فحرمة شرب الخمر تكون فعليّة قبل وجوده خارجاً، وهي نفسها تردع المكلّف عن تناوله وإيجاده، مادام أمراً اختياريّاً.
٧). لوجود الميزان الثاني للبراءة، وهو كون إطلاق التكليف لهذا المشكوك شمولياً.
٨). أي: الموضوع الخارجي.
٩). كما يرى ذلك النائيني.

مائع مّا خمراً فلا تشربه، فحرمة الشرب مقيدة بأنْ يكون المائع خمراً، سواء وجد خارجاً أو لا، فاذا شَك في أنَّ الفقاع خمر أو لا مثلا، جرت البراءة عن الحرمة فيه، وبهذا صَحَّ القول بأنَّ البراءة تجري كلَّما كان الشك في قيود التكليف، وأنَّ قيود التكليف **تارة** تكون على وزان مُفاد كان التامة بمعنىٰ إناطته بوجود شيء خارجاً، فيكون الوجود الخارجي قيداً[1]، **واخرى** يكون على وزان مُفاد كان الناقصة، بمعنىٰ إناطته[2] باتصاف شيء بعنوان[3]، فيكون الاتصاف قيداً، فاذا شك في الوجود الخارجي على الاول، أو في الاتصاف على الثاني، جرت البراءة، وإلّا فلا.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نعمم فكرة قيود التكليف التي هي على وزان مُفاد كان الناقصة على عنوان الموضوع وعنوان المتعلّق معاً، فكما أنَّ حرمة الشرب مقيدة بأَنْ يكون المائع خمراً، كذلك الحال في حرمة الكذب؛ فان ثبوتها لكلام مقيد بأَنْ يكون الكلام كذباً[4] فإذا شُكَّ في كون كلام كذباً كان ذلك شكاً في قيد التكليف.

أنحاء الشك في قيود التكليف.

وهكذا نستخلص: أَنَّ الميزان الأساسي لجريان البراءة هو الشك في قيود التكليف، وهي **تارةً** على وزان مفاد كان التامة كالشك في وقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب صلاة الآيات، **وأخرى** على وزان مُفاد كان الناقصة بالنسبة الى عنوان الموضوع كالشك في خمرية المائع، **وثالثة** على وزان كان الناقصة بالنسبة الى

---

١). فالقيد نفس وجود الشيء خارجاً، كالزلزلة؛ فإن نفس وجودها قيد في وجوب صلاة الآيات.

٢). أي: إناطة التكليف.

٣). كاتصاف المائع بالخمرية.

٤). فكلّما اتصف الكلام بصفة عدم المطابقة للواقع، فهو حرام.

عنوان المتعلّق[١] كالشك في كون الكلام الفلاني كذباً.

● استحباب الاحتياط

عرفنا سابقاً عدم وجوب الاحتياط، ولكن ذلك لا يحول دون القول بمطلوبيته شرعاً واستحبابه، لما ورد في الروايات[٢] من الترغيب فيه، والكلام في ذلك يقع في نقطتين:

الاولى: في إمكان جعل الاستحباب المولوي على الاحتياط[٣] ثبوتاً؛ إذ قد يقال بعدم إمكانه، فيتعيّن حمل الأمر بالاحتياط على الارشاد الى حُسنه عقلاً[٤]؛ وذلك لوجهين:

دعوىٰ لغوية جعل استحباب الاحتياط شرعاً.

الاول: أنّه إنْ أُريد باستحباب الاحتياط الالزام به، فهو غير معقول[٥]، وإنْ أُريد إيجاد محرك غير الزامي نحوه، فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب[٦]؛ اذ يكفي فيه نفس [احتمال] التكليف الواقعي المشكوك بضم استقلال العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه؛ فانه محرك بمرتبة غير الزامية[٧].

---

١). هذا تراجع عمّا سبق من كون الشك في المتعلّق مجرىً للاشتغال لا للبراءة، والمناسب التفصيل بين باب المحرّمات، فتجري البراءة عن الكلام الذي يشك في كونه كذباً؛ لعدم احراز اتصافه بوصف الكذب، وبين باب الواجبات، فيجري الاشتغال للعلم بوجوب الصلاة والشك في صدورها.

٢). وسائل الشيعة ٢٧/١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٣). فيكون مستحباً مولويّاً كاستحباب صلاة الليل.

٤). وتظهر الثمرة في ثبوت الثواب بناءً على الاستحباب المولوي دون الارشادي؛ فإنه لا يثاب على الاحتياط بما هو احتياط، وإن كان يستحق عليه بما هو انقياد.

٥). لأنّ لازمه صيرورة الاحتياط واجباً مع أن المفروض كونه مستحباً.

٦). فيكون جعله تحصيلاً للحاصل.

٧). فاذا احتمل المكلّف حرمة التدخين مثلاً، حرّكه هذا الاحتمال نحو الاحتياط بحكم العقل

حُسن الاحتياط عقلاً لا يستتبع استحبابه شرعاً.

الثاني[١]: أَنَّ حُسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية واقع في مرحلةٍ متأخرة عن الحكم الشرعي، وقد تقدم المسلك[٢] القائل بأَنَّ الحسن والقبح الواقعين في هذه المرحلة لا يستتبعان حكماً شرعياً.

وكلا الوجهين غير صحيح.

إثبات عدم لغوية جعل استحباب الاحتياط شرعاً.

أمّا الأول؛ فلأنَّ الاستحباب المولوي للاحتياط إمّا أَنْ يكون نفسياً لملاكٍ وراءَ ملاكات الاحكام [الواقعيّة] المحتاط بلحاظها[٣]، وإما أن يكون طريقياً بملاك التحفظ على تلك الاحكام[٤]، وعلى كلا التقديرين لا لغوية، أمّا على النفسية؛ فلأنَّ محركيته[٥] مغايرة سنخاً لمحركية الواقع المشكوك[٦]، فتتأكد إحداهما بالأخرى، وأَما على الطريقية؛ فلأنَّ مرجعه حينئذٍ الى إبراز مرتبة من اهتمام المولى بالتحفظ على الملاكات الواقعية في مقابل إبراز نفي هذه المرتبة من الاهتمام ايضاً، ومن الواضح: أَنَّ درجة محركية الواقع المشكوك تابعة لما يُحتمل أوْ يُحرز من مراتب اهتمام المولى به.

حتىٰ لو لم يجعل الشارع استحباب الاحتياط.

١). حاصله: أنَّ حسن الاحتياط عقلاً لا يمكن ان يستتبع استحباب الاحتياط شرعاً.

٢). وهو تفصيل النائيني بين الحسن الثابت في مرحلة متأخرة عن الحكم. والثابت في مرحلة متقدمة عليه، فالاوّل لا يستلزم حكم الشارع على طبقه، بخلاف الثاني.

٣). كما يظهر من قولهعليه السلام : «من ترك الشبهات فهو لما استبان له أترك» الدال على أن رجحان الاحتياط لم ينشأ من التحفظ على الواقع، بل لكونه يولّد للمؤمنِ مناعةً وقدرة على ترك المحرّمات المعلومة.

٤). أي: التحفظ من الوقوع في المحرّمات المحتملة.

٥). أي: محركيّة الاستحباب النفسي للاحتياط.

٦). لأنَّ المحركية الأولىٰ ناشئة من ملاك في نفس الاحتياط، والثانية ناشئة من ملاك الحكم الواقعي المشكوك.

جعل استحباب الاحتياط ثابت بدليله لا بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع.

وأَما الوجه الثاني؛ فلو سُلِّمَ[١] بالمسلك المشار اليه فيه [فإنّه] لا ينفع في المقام؛ إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعي بقانون الملازمة واستتباع الحسن العقلي للطلب الشرعي ليرد ما قيل، بل هو[٢] ثابت بدليله[٣]، وإنما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته[٤]، ولهذا فإنَّ متعلَّق الاستحباب عبارة عن تجنب مخالفة الواقع المشكوك، ولو لم يكن بقصدٍ قربي[٥]، والعقل إنّما يستقل بحسن التجنب الانقيادي والقربي خاصة[٦].

دعوى عدم إمكان الاحتياط إذا كان الشك في أصل مطلوبية الفعل.

النقطة الثانية[٧]: أَنَّ الاحتياط متى ما أمكن فهو مستحب كما عرفت، ولكن قد يقع البحث في إمكانه في بعض الموارد، وتوصيح ذلك: أَنّه إذا احتمل كون فعل مّا واجباً عبادياً، فإنْ [كان] أصل مطلوبيته معلوماً، امكن الاحتياط بالاتيان به بقصد الامر المعلوم تعلُّقه به، وان لم يعلم كونه[٨] وجوباً او استحباباً، فإنَّ هذا يكفي في وقوع الفعل عبادياً وقربيّاً، وأما إذا [كان] اصل مطلوبيته غير [معلوم][٩]، فقد يستشكل في امكان الاحتياط حينئذٍ؛ لانه إنْ أُتِيَ به بلا قصدٍ قربي، فهو لغو

---

١). أي: أنه قدّس سرّه لا يسلّم به؛ لأنَّ التسلسل يستحيل في الأمور التكوينية لا الاعتبارية، بل هنا قد لا يكون لازماً؛ فإنَّ المعتبر متىٰ قطع اعتباره انقطع التسلسل.

٢). أي: الاستحباب الشرعي للاحتياط.

٣). من الروايات، مثل: أخوك دينك فاحتط لدينك.

٤). وهو ما ادعي من استحالته عقلاً.

٥). أي: أنّه يبقىٰ مطلوباً ومستحباً شرعاً وان كان توصليّاً؛ فإنَّ الذي لا يقتحم الشبهات، يكون قد أدّىٰ الاستحباب وان لم يكن قاصداً القربة.

٦). فحاصل النقطة الاولىٰ ـ بعد ردّ الوجهين ـ: أنه لا مانع ثبوتي من جعل استحباب الاحتياط، والدليل الاثباتي عليه من الروايات موجود.

٧). حاصلها: أنَّ استحباب الاحتياط لا يمكن تحققه في المورد الذي لم يجزم فيه بمطلوبية العمل العبادي.

٨). أي: كون الأمر المتعلِّق بالفعل.

٩). كما لو دلّت رواية ضعيفة على طلب فعل.

جزماً، وإنْ أُتِيَ به بقصد امتثال الامر، فهذا يستبطن افتراض الامر والبناء على وجوده، مع أنَّ المكلف شاك فيه، وهو تشريع محرم[١]، فلا يقع الفعل عبادة لتحصل به موافقة التكليف الواقعي المشكوك[٢].

ردّ الدعوى المذكورة بوجود الأمر الشرعي باستحباب الاحتياط.

وقد يجاب على ذلك بوجود أمرٍ معلوم وهو نفس الامر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، فيقصد المكلفُ امتثالَ هذا الامر، وكونُ الأمرِ بالاحتياط توصليّاً (لا تتوقف موافقته على قصد امتثاله) لا ينافي ذلك[٣]؛ لان ضرورة قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس الامر بالاحتياط، بل من عبادية ما يحتاط [به][٤].

ردّ الدعوى المذكورة بعدم توقف قصد القربة على العلم بالأمر.

ولكنَّ التحقيقَ عدمُ الحاجة الى هذا الجواب[٥]؛ لأنَّ التحركَ عن احتمال الامر بنفسه قربيٌّ كالتحرك عن الامر المعلوم[٦]، فلا يتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض امر معلوم، بل يكفي الاتيان به رجاءً[٧].

١). لأنه إثبات لوجود الأمر، مع أنه غير ثابت شرعاً، ومع كونه تشريعاً محرّماً لا يقع عبادة، ولا يمكن التقرب به.

٢). والحاصل: أنَّ الإتيان بالتكليف المحتمل بلا قصد القربة لغو، والاتيان به مع قصد القربة تشريع محرّم، فكيف يمكن الاحتياط به؟

٣). أي: لا ينافي قصد القربة والامتثال.

٤). أي: أنَّ متعلّق الأمر التوصلي بالاحتياط يتوقف تحققه على قصد القربة؛ لأنَّ الاحتياط في مورد العبادة المشكوكة لا يتحقق إلّا بهذا القصد، لا أنَّ قصد القربة مأخوذ في نفس الأمر بالاحتياط.

٥). وهو العلم بوجود الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط.

٦). أي: أنَّ الإتيان بالتكليف بنحوٍ قربي، لا يتوقف على العلم بالأمر؛ لأن قصد امتثال الأمر المحتمل يحقق التقرب ايضاً، كما يحققه قصد امتثال الأمر المعلوم.

٧). أي: بنيّة رجاء كونه مطلوباً.

الوظيفة
في حالة العلم الإجمالي

١ ـ قاعدة منجزية العلم الاجمالي.

٢ ـ اركان منجزية العلم الاجمالي.

٣ ـ تطبيقات منجزية العلم الاجمالي.

كل ما تقدم كان في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشك البدوي، والآن نتكلم عن الشك في حالات العلم الاجمالي، والبحث حول ذلك يقع في ثلاثة فصول:

الاول: في أصل قاعدة منجزية العلم الاجمالي.

والثاني: في أركان هذه القاعدة.

والثالث: في بعض تطبيقاتها، كما يأتي تباعاً إن شاء الله تعالى.

١ ـ قاعدة منجزيّة العلم الإجمالي

والكلام في هذه القاعدة يقع في ثلاثة أُمور:

الأمر الأول: في أصل منجزيّة العلم الإجمالي ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة[١].

والأمر الثاني: في جريان الأصول [المؤمّنة] في جميع أطراف العلم الإجمالي[٢] وعدمِهِ ثبوتاً أو إثباتاً[٣].

والأمر الثالث: في جريانها في بعض الأطراف.

ومرجع البحث في الأمرين الأَخيرين الى مدى مانعيّة العلم الاجمالي بذاته[٤] أو بتنجيزه[٥] عن جريان الأصول بإيجاد محذورٍ ثبوتيّ أو إثباتي يحول

---

١). أي: أنَّ العقل هل يحكم حينئذٍ بتنجيز العلم الاجمالي لامتثال كلا طرفيه، أم يحكم بكفاية امتثال أحدهما؟

٢). لأنَّ كلاً منها بخصوصه غيرُ معلوم الثبوت.

٣). قيدان لعدم جريان الأصول المؤمنة، إمّا ثبوتاً؛ فلأنَّ لازمه الترخيص في المعصية القطعيّة، وإما إثباتاً (بعد تسليم عدم المحذور الثبوتي)؛ فلأن أدلة الأصول المرخّصة قاصرة عن شمول جميع الاطراف لقرينة خاصة يدّعىٰ اتصالها بهذه الأدلة.

٤). إشارة الى رأي المحقق العراقي من أنَّ العلم الاجمالي منجز بذاته، أي: بقطع النظر عن تعارض الأصول المؤمنة في أطرافه.

٥). إشارة الى رأي النائيني من أنَّ العلم الاجمالي لا ينجّز بذاته، بل بسبب تعارض الأصول

دون جريانها في الأطراف كلاً أو بعضاً.

وسنبحث هذه الأمور الثلاثة تباعاً.

● ١ ـ منجزيّة العلم الاجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمَّنة الشرعية

البحث في الأمر الأول جارٍ على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

والبحث في أصل منجزية العلم الاجمالي إنّما يتجه بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ حيث أنَّ كل شبهة من أطراف العلم مُؤمَّنٌ عنها بالقاعدة المذكورة[1]، فيحتاج تنجُز التكليف فيها إلى منجّز، ولابد من البحث حينئذٍ عن حدود منجزية العلم الاجمالي ومدىٰ إخراجه لأطرافه عن موضوع القاعدة[2]، وأمّا بناءً على مسلك حق الطاعة، فكل شبهة منجزة في نفسها[3] بقطع النظر عن الاصول الشرعية المؤمنة، وينحصر البحث على هذا المسلك في الأمرين الأخيرين.

منجزية العلم الاجمالي للجامع بين التكليفين، وحرمة المخالفة القطعية عقلاً.

وعلى أيٍّ حال فنحن نتكلم في الامر الاول على اساس افتراض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعليه فلا شك في تنجيز العلم الاجمالي لمقدار الجامع بين التكليفين؛ لانه معلوم وقد تمَّ عليه البيان، سواء قلنا بأنَّ مرد العلم الاجمالي إلى العلم بالجامع او العلم بالواقع، أمّا على الاول فواضح، وأمّا على الثاني؛ فلأن

المرخصة في أطرافه.

١). أي: مؤمَّن عنها بذاتها مع غضّ النظر عن وجود علم إجمالي.

٢). وهل أنّه منجِّزٌ لوجوب الموافقة القطعيّة، أم لحرمة المخالفة القطعيّة والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية؟

٣). إذ على هذا المسلك يكون احتمال التكليف في كل طرف منجزاً، ولو لم يكن هناك علم اجمالي، فمع افتراض وجود العلم الاجمالي يكون التنجّز أوضح.

الجامع معلوم ضمناً حتماً[١]، وعليه يحكم العقل بتنجز الجامع، ومخالفة الجامع إنّما تتحقق بمخالفة كلا الطرفين؛ لان ترك الجامع لا يكون الا بترك كلا فرديه، وهذا معنىٰ حرمة المخالفة القطعية عقلا للتكليف المعلوم بالاجمال.

الخلاف في تنجيز العلم الاجمالي للموافقة القطعية عقلاً.

وإنّما المهم البحث في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، فقد وقع الخلاف في ذلك، فذهب جماعة كالمحقق النائيني[٢] والسيد الاستاذ[٣] إلى أنّ العلم الإجمالي لا يقتضي بحدِّ ذاته وجوب الموافقة القطعية وتنجيز كلِّ أطرافه مباشرة[٤]، وذهب المحقق العراقي[٥] وغيره الى أنّ العلم الاجمالي يستدعي [بذاته] وجوب الموافقة القطعية كما يستدعي حرمة المخالفة القطعية، ويظهر من بعض هؤلاء المحققين[٦] أنّ المسألة مبنية على تحقيق هوية العلم الاجمالي وهل هو علم بالجامع او بالواقع[٧]؟ وعلى هذا الأساس سوف نُمهد للبحث بالكلام عن هوية العلم الاجمالي والمباني المختلفة في ذلك، ثم نتكلم في مقدار التنجيز على تلك المباني.

---

١). إذ الواقع يصدق عليه عنوان (أحدهما).

٢). أجود التقريرات ٢٤٢/٢.

٣). مصباح الأصول ٣٤٨/٢.

٤). بل إنه يقتضي ذلك بنحوِ غير مباشر؛ لأنه ينجّز الجامع، وجريان البراءة في كلا الطرفين مخالفة للجامع، وجريانها في أحدهما ترجيح بلا مرجّح، فيجب امتثال كلا الطرفين، لتعارض الأصول المؤمنة وتساقطها، لا لأنَّ العلم الاجمالي يقتضي بذاته لزوم امتثال كلا الطرفين.

٥). نهاية الأفكار، القسم الأوّل من الجزء الثالث: ٣٠٧.

٦). القائلين بأن العلم الاجمالي يقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة.

٧). فإن كان علماً بالجامع كفىٰ امتثال أحد الطرفين، وان كان علماً بالواقع، وجب امتثالهما معاً؛ لأنَّ ترك امتثال أيّ منهما يؤدّي الى احتمال ترك الواقع المعلوم تنجّزه.

● الاتجاهات في تفسير العلم الاجمالي

ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الاجمالي في ثلاثة مبانٍ:

تفسير العلم الاجمالي بأنه علم تفصيلي بالجامع وشكوك بعدد اطراف ذلك العلم.

الاول: المبنى القائل بأنَّ العلم الاجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترن بشكوك تفصيلية بعدد اطراف ذلك العلم، وهذا ما اختاره المحققان النائيني[١] والاصفهاني[٢]، وهذا المبنى يشتمل على جانب إيجابيّ ـ وهو اشتمال العلم الاجمالي على العلم بالجامع ـ وهذا واضح بداهةً، وعلى جانب سلبيّ ـ وهو عدم تعدِّي العلم من الجامع ـ وبرهانه: أنه لو فرض وجود علم يزيد على العلم بالجامع، فهو إما أنْ يكون بلا متعلَّق، أو يكون متعلِّقاً بالفرد بحدِّه الشخصي المعيَّن، أو بالفرد بحدٍّ شخصيٍّ مرددٍ بين الحدين أو الحدود، والكلُّ باطل؛ **أمّا الاول**؛ فلأنَّ العلم صفة [نفسيّة] ذات [إضافة]، فلا يعقل فرض انكشاف بلا منكَشِف[٣]، **وأمّا الثاني**؛ فلبداهة أنَّ العالم بالاجمال لا يعلم بهذا الطرف بعينه ولا بذاك بعينه[٤]، **وأما الثالث**؛ فلأن المردَّد إنْ أُريد به مفهوم المردد، فهذا جامع انتزاعي[٥]، والعلم به لا يعني تعدي العلم عن الجامع[٦]، وإنْ أُريد به واقع المردد[٧]، فهو ممّا لا يعقل ثبوته[٨]، فكيف يعقل العلم به؛ لان كل ما له ثبوت فهو

الدليل على عدم تعدّي العلم الاجمالي من الجامع

---

١). فوائد الاصول ٤/١٠.
٢). نهاية الدراية ٤/٢٣٧.
٣). أي: لا يمكن أن يوجد علم دون معلوم.
٤). لأنَّ العالم بالاجمال ليس لديه هذا العلم التفصيلي، وإلّا لم يكن عالماً بالاجمال.
٥). أي: ينتزع الذهن هذا المفهوم، كما ينتزع مفهوم الفوقية والتحتية.
٦). أي: إن أريد به مفهوم الفرد المردد، أي: مفهوم أحدهما، فهو معقول، لكنه ليس علماً آخر، بل هو عين العلم الاجمالي.
٧). أي مصداق الفرد المردد.
٨). أي: يستحيل أن يوجد في الخارج شيءٌ مردد، لأنَّ كلَّ شيء في الخارج يكون معيّناً

متعيِّن بحدِّ ذاته في أُفُق ثبوته[١].

تفسير العلم الاجمالي بأنه علم بالفرد المردد.

الثاني: المبنى القائل بأنَّ العلم في موارد العلم الاجمالي يسري من الجامع إلى الحدِّ الشخصي، ولكنه ليس حداً شخصياً معيناً؛ لوضوح أنَّ كلاً من الطرفين بحدِّه الشخصي المعيَّن ليس معلوماً، بل [هو حدّ مردَدٌ] في ذاته بين الحدين[٢]، وهذا ما يظهر من صاحب الكفاية[٣] اختياره؛ حيثُ ذكر في بحثِ الواجب التخييري من الكفاية: أنَّ أحد الاقوال فيه هو: كونُ الواجبِ الواحدَ المردَّد[٤]، وأشار في تعليقته على الكفاية[٥] الى الاعتراض على ذلك بأنَّ الوجوب صفة، وكيف تتعلق الصفة بالواحد المردد مع أنَّ الموصوف لابُدَّ أنْ يكون معيَّناً في الواقع؟ وأجاب[٦] على الاعتراض بأنَّ الواحد المردد قد يتعلق به وصف حقيقي ذو [إضافة] كالعلم الاجمالي فضلاً عن الوصف الاعتباري كالوجوب[٧].

ردّ التفسير الثاني باستحالة ثبوت الفرد المردد.

ويمكن الاعتراض عليه بأنَّ المشكلة ليست هي مجرد أنَّ المردَّد كيف يكون لوصف من الاوصاف نسبة وإضافة اليه، بل هي استحالة ثبوت المردَّد

ومشخَّصاً.

١). فلو كان محلّ ثبوته الذهن، كان متعيّناً في الذهن، وكذا لو كان محلّ ثبوته الخارج، وحاصل المبنىٰ الأول: أنَّ العلم الاجمالي لا يمكن أن يتعدّىٰ الجامع الى أحد الاطراف، فتبقىٰ جميع الأطراف مشكوكة.

٢). وهو ما تقدّم من تعلّق العلم الاجمالي بواقع الفرد المردد، وقد أبطلناه.

٣). كفاية الأصول: ١٤١.

٤). أي: أنَّ الوجوب متعلق بالفرد المردد خارجاً، لا بمفهوم أحدهما.

٥). كفاية الاصول، حاشية ص ١٤١.

٦). وجوابه هو موضع الشاهد.

٧). أي: أنَّ العلم الاجمالي صفة حقيقية قائمة بالنفس كالجوع والعطش، بخلاف الوجوب؛ فإنه صفة اعتبارية تحصل من اعتبار المولىٰ، فاذاكان العلم الاجمالي يقبل التعلّق بالفرد المردد، فمن باب أولىٰ يمكن تعلّق الصفة الاعتبارية بالمردد، ومنه يستفاد أن الآخوند يرىٰ إمكان تعلّق العلم الاجمالي بالفرد المردد.

ووجوده بما هو مردَّد[1]؛ وذلك لأنَّ العلم له متعلَّق بالذات وله متعلَّق بالعَرَض، ومتعلَّقه بالذات هو الصورة الذهنية المقوِّمة له في أُفق الانكشاف، ومتعلَّقه بالعَرَض هو مقدار ما يُطابق هذه الصورة من الخارج[2]، والفرق بين المتعلَّقين أنَّ الأول لا يُعقل انفكاكه عن العلم حتى في موارد الخطأ[3]، بخلاف الثاني، وعليه فنحن نتساءل: ما هو المتعلَّق بالذات للعلم في حالات العلم الاجمالي؟ فإنْ كان صورةً حاكيةً عن الجامع لا عن الحدود الشخصية، رجعنا الى المبنى السابق[4]، وإنْ كان صورة للحدِّ الشخصي ولكنها مردَّدة بحد ذاتها بين صورتين لحدين شخصيين، فهذا مستحيل؛ لان الصورة وجود ذهنيّ، وكل وجود متعيِّن في صقع ثبوته[5]، وتتعيَّن الماهيّة تبعاً لتعيُّن الوجود؛ لأنها حدٌّ له.

تفسير العلم الاجمالي بأنه المتعلق بالفرد الخارجي، لكن حكايته عنه مشوبة بالغموض.

الثالث: ما ذهب اليه المحقق العراقي[6] من أنَّ العلم الاجمالي يتعلَّق بالواقع، بمعنى أنَّ الصورة الذهنية المقوِّمة للعلم والمتعلَّقة له بالذات لا تحكي عن مقدار الجامع من الخارج فقط، بل تحكي عن الفرد الواقعي بحدِّه الشخصي، فالصورة شخصية ومطابقها شخصي، ولكنَّ الحكاية إجمالية، فهي من قبيل رؤيتك لشبح زيد من بعيد دون أنْ تتبيّن هويته، فإنَّ الرؤية هنا ليست رؤية

١). أي: ليست المشكلة في كيفية تعلّق الصفة بالمردد، بل المشكلة في أنَّ الفرد المردد ليس له وجود خارجي لكي تتعلّق به الصفة الحقيقية أو الاعتبارية.
٢). أي: الأمر الخارجي المحكي بالصورة الذهنية.
٣). أي: أنَّ متعلّق العلم بالذات وهو الصورة الذهنية محفوظ في حال الإصابة والخطأ.
٤). القائل: إنَّ العلم الاجمالي يتعلّق بالصورة الشخصيّة للجامع.
٥). أي: أنَّ الوجود سواء أكان وجوداً خارجياً أو ذهنيّاً، فهو متعيّن ولا يمكن أن يكون مردداً.
٦). نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث: ٢٩٩.

للجامع، بل للفرد، ولكنها رؤية غامضة[1].

ويمكن أنْ يبرهن على ذلك بأنَّ العلم في موارد العلم الاجمالي لا يمكن أنْ يقف على الجامع بحدِّه؛ لأنَّ العالم يقطع بأنَّ الجامع لا يوجد بحدِّه في الخارج، وإنما يوجد ضمن حدٍّ شخصي[2]، فلابد من إضافة شيء الى دائرة المعلوم، فان كان هذا الشيء جامعاً وكلياً عاد نفس الكلام، حتى ننتهي الى العلم بحدٍّ شخصي، ولمّا كان التردد في الصورة مستحيلاً ـ كما تقدم ـ تعيَّن أنْ يكون العلم متقوِّماً بصورة شخصية معينة مطابقة للفرد الواقعي بحدِّه، ولكن حكايتها عنه اجمالية[3].

● تخريجات وجوب الموافقة القطعية

القول بأن التفسير الأول يقتضي الموافقة الاحتمالية، والتفسير الثالث يقتضي الموافقة القطعية.

إذا اتضحت لديك هذه المباني المختلفة فاعلم: أنـّه قد رُبط استتباع العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية إثباتاً ونفياً بهذه المباني؛ بدعوىٰ أنـّه إذا قيل بالمبنى الاول مثلاً، فالعلم الاجمالي لا يُخرج عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان المزعومة سوى الجامع؛ لأنه المعلوم فقط، والجامع بحدِّه لا يقتضي الجمع بين الاطراف، بل يكفي في موافقته تطبيقُهُ على أَحدِ أفراده[4]، وإذا قيل بالمبنى

---

١). فالفرق بين التفصيلي والاجمالي ـ على رأي العراقي ـ ليس من حيث المعلوم، بل من حيث العلم؛ لأنَّ العلم فيهما معاً متعلق بالواقع، لكنه في التفصيلي واضح وفي الاجمالي يشوبه الخفاء.

٢). لأنّ الجامع بحدّه (أحدهما) كلّي، والكلي ليس له وجود خارجي، بل الموجود هو المصداق والفرد المعيّن، فلابد أن يتعلق العلم بأمر شخصيّ.

٣). أي: مشوبة بالغموض.

٤). إذ يصدق عليه عنوان الجامع (أحدهما)، وعليه لا تجب الموافقة القطعية، ويكفي ترك

الثالث مثلاً، فالعلم الاجمالي يُخرج الواقع المعلوم بتمام حدوده عن موضوع البراءة العقلية ويكون منجزاً بالعلم، وحيث أنّه[١] محتملٌ في كل طرف، فيحكم العقل بوجوب الموافقة القطعية للخروج عن عهدة التكليف المنجَّز[٢].

المصنف: العلم الاجمالي على جميع التفاسير لا يقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعيّة.

ولكن الصحيح هو أنَّ المبنىٰ الثالث لا يختلف في النتيجة[٣] المقصودة في المقام عن المبنىٰ الاول؛ لأنَّ الصورة العلمية الاجمالية ـ على الثالث ـ وإنْ كانت مطابقة للواقع بحدِّه، ولكنَّ المفروضَ على هذا المبنىٰ اندماجُ عُنصري الوضوح والاجمال في تلك الصورة معاً[٤]، وبذلك تميَّزت عن الصورة التفصيلية، وما ينكشف ويتضح للعالم إنّما هو المقدار الموازي لعنصر الوضوح في الصورة، وهذا لا يزيد على الجامع، ومن الواضح: أنَّ البراءة العقلية إنما يرتفع موضوعها بمقدار ما يوازي جانب الوضوح لا الاجمال؛ لأنَّ الاجمال ليس بياناً، وعليه فالمنجَّز مقدار الجامع لا اكثر على جميع المباني المتقدمة، وعليه فالعلم الاجمالي لا يقتضي بذاته وجوب الموافقة القطعية.

تقريب الأصفهاني لاستتباع العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

ويوجد تقريبان لإثبات أنَّ العلم الاجمالي يستتبع وجوب الموافقة القطعية:

الاول: ما قد يظهر من بعض كلمات المحقق الاصفهاني[٥]، وحاصله مركب من مقدمتين:

المخالفة القطعيّة.

١). أي: الواقع الذي تعلّق به العلم.

٢). لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

٣). وهي عدم وجوب الموافقة القطعيّة.

٤). فهناك شيء منكشف وهو الجامع، وأما الفرد الواقعي فهو غير منكشف.

٥). نهاية الدراية ٣/٩٢ ـ ٩٥.

الاولى: أنَّ ترك الموافقة القطعية بمخالفة أحد الطرفين يعتبر مخالفة احتمالية للجامع؛ لان الجامع إنْ كان موجوداً ضمن ذلك الطرف فقد خولف، والّا فلا.

والثانية: أنَّ المخالفة الاحتمالية للتكليف المنجَّز غير جائزة عقلاً؛ لانـها مساوقة لاحتمال المعصية، وحيث أنَّ الجامع منجَّز بالعلم الاجمالي، فلا تجوز مخالفته الاحتمالية.

منع المقدمة الأولىٰ لتقريب المحقق العراقي.

ويندفع هذا التقريب بمنع المقدمة الاولى؛ فإنَّ الجامع إذا لوحظ فيه مقدار الجامع بحدِّه فقط، لم تكن مخالفة أحد الطرفين مع موافقة الطرف الآخر مخالفةً احتمالية له؛ لأنَّ الجامع بحدِّه لا يقتضي اكثر من التطبيق على احد الفردين، والمفروض أنَّ العلم واقف على الجامع بحده، وأنَّ التنجز تابع لمقدار العلم، فلا مخالفة احتمالية للمقدار المنجَّز أصلاً.

تقريب النائيني لاستتباع العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة.

الثاني[1]: ما ذهبت اليه مدرسة المحقق النائيني﴿قدس سره﴾[2]، فإنَّها مع اعترافها بأنَّ العلم الاجمالي لا يستدعي وجوب الموافقة القطعية بصورة مباشرة؛ لأنـّه لا ينجِّز أزيدَ من الجامع، قامت بمحاولة لاثبات استتباع العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بصورة غير مباشرة، وهذه المحاولة يمكن تحليلها ضمن الفقرات التالية:

أوّلاً: ان العلم الاجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية[3].

---

١). حاصله: أنَّ العلم الاجمالي لا يستدعي بذاته وجوب الموافقة القطعيّة، ولكنّه يسبب حرمة المخالفة القطعيّة، ومِن ثَمَّ تعارض جريان الاصول المؤمنة في الاطراف وتساقطها، ممّا يؤدي الى تنجز التكليف في كل الاطراف، ووجوب الموافقة القطعيّة.

٢). فوائد الأصول ٤/٢٤ ـ ٢٥.

٣). لأنَّ عدم امتثال كلا الطرفين مخالفة للجامع المنجَّز بالعلم.

ثانياً: يترتب على ذلك عدم امكان جريان الاصول المؤمنة في جميع الاطراف؛ لانه يستوجب الترخيص في المخالفة القطعية.

ثالثاً: يترتب على ذلك أنَّ الاصول المذكورة تتعارض فلا تجري في أي طرف؛ لأنَّ جريانها في طرف دون آخر ترجيح بلا مرجح، وجريانها في الكل غير ممكن.

رابعاً: ينتج من كل ذلك أنَّ احتمال التكليف في كل طرف يبقى بدون اصل مؤمِّن، وكل احتمال للتكليف بدون مؤمِّن يكون منجِّزاً للتكليف، فتجب عقلاً موافقة التكليف المحتمل في كل طرف باعتبار تنجُّزه، لا باعتبار وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي [بعنوانه].

إبطال تقريب النائيني بردّ فقرته الثالثة.

والتحقيق[١]: أنَّ المقصود بتعارض الاصول المؤمِّنة في الفقرة الثالثة إنْ كان تعارض الاصول بما فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان على اساس أنَّ جريانها[٢] في كلٍّ من الطرفين غير ممكن، وفي احدهما خاصةً ترجيحٌ بلا مرجح، فهذا غير صحيح؛ لان هذه القاعدة[٣] نجريها ابتداءً فيما زاد على الجامع، وبعبارة اخرى: أننا عندما نعلم اجمالا بوجوب الظهر او وجوب الجمعة يكون كلٌّ من الوجوبين بما هو وجوب لهذا الفعل او لذاك بالخصوص، مورداً للبراءة العقلية، وبما هو وجوب مضاف الى الجامع خارجاً عن مورد البراءة[٤]، فيتنجَّز الوجوب بمقدار

١). حاصله: عدم التسليم بأنَّ احتمال ثبوت التكليف في كلّ طرف يبقىٰ بلا مؤمن بعد تعارض البراءة الشرعية وتساقطها؛ لأنَّ البراءة العقليّة توفر المؤمّن العقلي بعد فقدان المؤمن الشرعي.

٢). أي: جريان الأصول المؤمنة.

٣). أي: قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

٤). أي: أنَّ البراءة العقلية تجري في كل تكليف غير معلوم، ولا تجري في التكليف المعلوم، فاذا

اضافته الى الجامع؛ لأنَّ هذا هو المقدار الذي تمَّ عليه البيان، ويُؤمَّن عنه بما هو مضاف الى الفرد، وهذا التبعيض في تطبيق البراءة العقلية معقول وصحيح، بينما لا يطَّرد في البراءة الشرعية؛ لأنها مُفاد دليل لفظيٍّ وتابعة لمقدار ظهوره العرفي، وظهوره العرفي لا يساعد على ذلك[١].

على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا موجب للموافقة القطعية للعلم الاجمالي.

وإنْ كان المقصود التعارض بين الاصول المؤمِّنة الشرعية خاصة، فهو صحيح، ولكن كيف يرتب على ذلك تنجُز التكليف بالاحتمال مع أنَّ الاحتمال مؤمَّن عنه بالبراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

وصَفْوة القول: أنـّه على هذا المسلك لا موجب لافتراض التعارض في البراءة العقلية، بل لا معنىً لذلك؛ إذ لا يعقل التعارض بين حكمين عقليين، فان كان مِلاك حكم العقل وهو عدم البيان تاماً في كل من الطرفين، استحال التصادم بين البراءتين، وإلّا[٢] لم تجرِ البراءة؛ لعدم المقتضي لا للتعارض.

وهكذا يتضح: أنـّه على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يمكن تبرير وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي[٣]، وهذا بنفسه من المنبّهات الى بطلان القاعدة المذكورة[٤].

كان التكليف معلوماً من جهة وغير معلوم من جهة أخرىٰ، جرت البراءة في الجهة غير المعلومة، ولم تجرِ في المعلومة.

١). أي: لا يساعد على التفكيك وجريان البراءة في هذا الطرف أو ذاك دون الجامع، بحيث يرىٰ أنّ (رفع ما لا يعلمون) يشمل هذا الطرف وذاك، ولكنه لا يشمل الجامع.

٢). أي: وإن لم يكن ملاك حكم العقل تامّاً.

٣). والحال أنّ الحسَّ العقلائي والمتشرعي يقتضي وجوب امتثال كلا الطرفين، ويرفض الاكتفاء بامتثال أحدهما.

٤). وهنا تظهر الثمرة بين مسلك قبح العقاب ومسلك حق الطاعة؛ إذ بعد تساقط الاصول المؤمنة الشرعية، يلزم على الاوّل عدم وجوب الموافقة القطعية، ويلزم على الثاني وجوبها؛

● [التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية]

وجوب الموافقة القطعية للعلم الاجمالي الناشئ من شبهة موضوعية.

نعم إذا نشأ العلم الاجمالي من شبهة موضوعية تردَّد فيها مصداق قيدٍ من القيود المأخوذة في الواجب بين فردين وجبت الموافقة القطعية حتى على المسلك المذكور، كما إذا وجب اكرام العالم، وتردّد العالم بين زيد وخالد؛ فانَّ كون الاكرام اكراماً للعالم قيد للواجب، فيكون تحت الأمر وداخلاً في العهدة[1]، ويُشَكّ في تحققه خارجاً بالاقتصار على إكرام أحد الفردين، ومقتضى قاعدة (أنَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني) وجوبُ الاحتياطِ حينئذٍ[2].

هذا كله فيما يتعلّق بالأمر الاول.

٢ ـ جريان الاصول [المؤمّنة] في جميع الاطراف وعدمه

عدم جريان الأصول الشرعية المؤمنة في جميع اطراف العلم الاجمالي

وأمّا الامر الثاني، وهو في جريان الاصول الشرعية في جميع اطراف العلم الاجمالي[3]، فقد تقدم الكلام عن ذلك بلحاظ مقام الثبوت ومقام الاثبات معاً في مباحث القطع، واتضح: أنَّ المشهور بين الاصوليين استحالة جريان الاصول في جميع الاطراف؛ لأدائه الى الترخيص في المعصية للمقدار المعلوم، أي: في المخالفة القطعية[4]، وأنَّ الصحيح هو إمكان جريانها في جميع الاطراف

بسبب منجزية الاحتمال.

١). أي: أنه عالم بوجوب اكرام شخص، وأن يكون هذا الشخص عالماً، فقيد (العالميّة) داخل في عهدته، لا أصل وجوب الاكرام فقط.

٢). وهذا بخلاف الحالة المذكورة سابقاً؛ إذ الشك فيها حاصل في أصل الواجب وهو (إحداهما)، فيجزي عنه الإتيان بأحد الطرفين.

٣). ولازم ذلك جواز المخالفة القطعيّة.

٤). فالمحذور ثبوتي، وإلاّ فإنَّ دليل الأصل المؤمّن ليس قاصراً عن شمول جميع الأطراف

عقلاً[١]، غير أنَّ ذلك ليس عقلائياً[٢]، ومن هنا كان الارتكاز العقلائي موجباً لانصراف أدلة الاصول عن الشمول لجميع الاطراف[٣].

● [جريان الأصول المنجزة في جميع الأطراف]

جريان الأصول الشرعيةالمنجزة في جميع اطراف العلم الاجمالي.

وينبغي أنْ يعلم: أنَّ ذلك انما هو بالنسبة الى الاصول الشرعية المؤمِّنة، وأما الاصول الشرعية المنجِّزة للتكليف[٤] فلا محذورَ ثبوتاً ولا اثباتاً في جريانها في كل اطراف العلم الاجمالي بالتكليف اذا كان كل طرف مورداً لها في نفسه، حتى [لو] كان المكلَّف يعلم بعدم ثبوت اكثر من تكليفٍ واحد[٥]، كما إذا علم بوجود نجس واحد فقط في الاناءات المعلومة نجاستها سابقاً، فيجري استصحاب النجاسة في كلّ واحد منها، ومنه يعلم أنـّه لو لم تكن النجاسة الفعلية معلومةً أصلاً[٦]، أمكن أيضاً إجراء استصحاب النجاسة في كلّ إناء ما دامت أركانه تامةً فيه، ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً بطهارة بعض الأواني وارتفاع النجاسة عنها واقعاً؛

إثباتاً، وهذا الجواب للانصاري فرائد الاصول: ٢٤١ الطبعة القديمة المحشاة بحواشي رحمة الله (الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ٢٠٥/٣).

١). لأنَّ صدق المعصيّة متفرع على ثبوت حق الطاعة، فاذا رخّص المولى نفسه في ترك الطرفين، لم يكن حق الطاعة ثابتاً في أيّ منهما، فلا يصدق على تركهما عنوان المعصية.

٢). لأنَّ العرف العقلائي يرىٰ أنه كلما اجتمع غرض إلزامي وغرض ترخيصي (كما هي الحال في موارد العلم الاجمالي) كان الإلزامي مقدماً على الترخيصي، وهذا العرف بمثابة القرينة المتصلة بأدلة البراءة توجب صرفها لموارد الشك البدوي دون العلم الاجمالي.

٣). والحاصل: أن نكتة منع جريان الأصول المؤمنة في جميع الأطراف على رأي المشهور ثبوتيّة، وعلى رأي المصنف قدس سره إثباتية.

٤). كاستصحاب الحرمة أو الوجوب أو بقاء النجاسة.

٥). كوجوب اجتناب أحد الأواني في المثال التالي.

٦). بأن علم بطهارة أحدهما، واحتمل طهارة الثاني بإصابة المطر له، لكن كلّ طرف غير معيّن بذاته.

لأنَّ المنافاة إمّا أن تكون بلحاظ محذورٍ ثبوتيٍّ بدعوى المنافاة بين الاصول المنجزة للتكليف[١] و[بين] الحكم الترخيصي المعلوم بالاجمال[٢]، أو بلحاظ محذور إثباتيّ وقصور في اطلاق دليل الاصل.

المحذورالثبوتي في جريان الاصول المنجزة في جميع الاطراف.

أما الاول، فقد يُقرَّب بوقوع المنافاة بين الإلزامات الظاهرية والترخيص الواقعي الثابت في مورد بعضها على سبيل الاجمال جزماً.

دفع المحذور الثبوتي.

والجواب: أنَّ المنافاة بينها وبين الترخيص الواقعي إنْ كانت بملاك التضاد بين الحكمين[٣]، فيندفع بعدم التضادّ ما دام أحدهما ظاهرياً والآخر واقعيّاً، وإنْ كانت بملاك ما يستتبعان من تحركٍ وإطلاق عنان، [وزجرٍ وإمساك]؛ فمن الواضح: أنَّ الترخيص المعلوم إجمالاً لا يستتبع اطلاق العنان الفعلي؛ لعدم تعيُّن مورده[٤]، فلا ينافي الأصول المنجِّزة في مقام العمل.

المحذورالاثباتي في جريان الاصول المنجزة في جميع الأطراف.

وأما الثاني، فقد يُقرَّب بقصور في دليل الاستصحاب[٥]، بدعوى أنَّه كما ينهىٰ عن نقض اليقين بالشك، كذلك يأمر بنقض اليقين باليقين، والاوّل يستدعي اجراء الاستصحاب في تمام الاطراف[٦]، والثاني يستدعي نفيَ [جريانه فيها] جميعاً في وقت واحد؛ لأنَّ رفع اليد عن الحالة السابقة في بعض الإناءات نقض

---

١). أي: استصحاب النجاسة في جميع الأواني.
٢). للعلم بطهارة بعض الأواني واقعاً، وان لم يكن معيّناً.
٣). لأنَّ الطهارة والنجاسة حكمان متضادان لا يمكن اجتماعهما في عالم التشريع.
٤). لأنَّ الترخيص حينئذٍ إما أن يقتضي ارتكاب الطرفين، وهو باطل؛ للعلم بنجاسة أحدهما وعدم جواز ارتكابه، وإما أن يقتضي جواز ارتكاب أحدهما فقط، وهو ترجيح بلا مرجح.
٥). أي: قصوره عن شمول جميع أطراف العلم الاجمالي؛ للزوم التهافت بين صدره وذيله؛ لأنَّ الصدر يقول: أجرِ الاستصحاب في كلا الطرفين، والذيل يقول: لا تجرهِ في كليهما، بل في أحدهما فقط.
٦). إذ في كلٍّ منها يقين سابق بالنجاسة وشك لاحق ببقائها.

لليقين باليقين.

دفع المحذور الإثباتي.

والجواب **أولاً**: أنَّ هذا انما يوجب الاجمال في ما اشتمل من روايات الاستصحاب على الامر والنهي معاً، لا فيما اختصّ مُفاده بالنهي فقط.

وثانياً: أنَّ ظاهر الامر بنقض اليقين باليقين، أنْ يكون اليقين الناقض متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين المنقوض، وهذا غير حاصل في المقام؛ لأنَّ اليقين المدَّعىٰ كونه ناقضاً هو العلم الاجمالي بالحكم الترخيصي، ومصبُّه ليس متحداً مع مصبِّ أيِّ واحد من العلوم التفصيلية المتعلِّقة بالحالات السابقة للإناءات[1].

وعليه فالاصول المنجِّزة والمثبتة للتكليف لا بأس بجريانها حتى مع العلم اجمالاً بمخالفة بعضها للواقع[2]، وهذا معنى قولهم: إنَّ الاصول العملية تجري في اطراف العلم الاجمالي إذا لم يلزم من جريانها مخالفةٌ عملية لتكليف معلوم بالاجمال.

٣ ـ جريان الاصول في بعض الاطراف وعدمه

وأما الامر الثالث فهو في جريان الاصول الشرعية المؤمنة في بعض اطراف العلم الاجمالي[3]، والكلام عن ذلك يقع في مقامين: ثبوتي واثباتي.

---

١). أي: أنَّ الحاصل أوّلاً هو اليقين التفصيليّ بنجاسة كل من الطرفين بخصوصه، والحاصل بعد ذلك هو اليقين الاجمالي بطهارة أحدهما غير المعيّن، فليس مصبّ اليقينينِ واحداً، ليكون الثاني ناقضاً للأوّل.

٢). إذ لا يلزم من استصحاب نجاسة كلا الطرفين مثلاً الّا اجتناب الطاهر واقعاً، والطاهر الواقعي لا يجب ارتكابه.

٣). بعد الفراغ عن عدم إمكان جريانها في جميع الأطراف للمحذور العقلي أو العقلائي.

أما الثبوتي فنبحث فيه عن امكان جريان الاصول المؤمنة في بعض الاطراف ثبوتاً[١] وعدمه، ومن الواضح: أنّه على مسلكنا القائل بإمكان جريان الأصول في جميع الاطراف، لا مجال لهذا البحث؛ إذ لا معنى لافتراض محذور ثبوتيٍّ في جريانها في بعض الاطراف.

هذا البحث يأتي على القول باستدعاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

وأما على مسلك القائلين باستحالة جريان الأصول في جميع الأطراف، فكذلك ينبغي أن نستثني من هذا البحث القائلين بأنَّ العلم الاجمالي لا يستدعي وجوب الموافقة القطعية مباشرة[٢]؛ فإنّه على قولهم هذا لا ينبغي أنْ يُتوهم امتناع جريان الاصل المؤمن في بعض الاطراف؛ إذ يكون من الواضح عدم منافاته للعلم الاجمالي، وأما القائلون بأنَّ العلم الاجمالي يستدعي بذاته وجوب الموافقة القطعية، فيصحُّ البحث على اساس قولهم؛ لأنَّ جريان الاصل المؤمّن في بعض الاطراف يرخِّص في ترك الموافقة القطعية، فلابد من النظر في امكان ذلك

استدعاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة هل هو بنحو العليّة، أم بنحو الاقتضاء؟

وامتناعه، ومردُّ البحث في ذلك[٣] الى النزاع في أنَّ العلم الاجمالي هل يستدعي عقلاً وجوب الموافقة القطعية استدعاءً منجَّزاً على نحو استدعاء العلة لمعلولها، أو استدعاءً معلَّقاً على عدم ورود الترخيص الشرعي على نحو استدعاء المقتضي لما يقتضيه؛ فإن فعليته منوطة بعدم وجود المانع؟ فعلى الاول يستحيل اجراء الأصل المؤمن في بعض الاطراف؛ لأنّه ينافي حكم العقل الثابت بوجوب الموافقة القطعية، وعلى الثاني يمكن إجراؤه؛ إذ يكون الاصل مانعاً عن فعلية

١). أي: واقعاً، بقطع النظر عن أدلة الاصول المؤمنة.
٢). أي: بذاته، وانما يستدعي ذلك بسبب تعارض جريان الأصول المرخّصة في الأطراف، وهو المنقول عن النائيني (أجود التقريرات ٣/٤٢١ ـ ٤٢٢).
٣). أي: في امكان جريان الأصل المؤمّن في بعض الأطراف وعدمه.

حكم العقل ورافعاً لموضوعه.

وعلى هذا الأساس وُجد اتجاهان بين القائلين باستدعاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية:

أحدهما: القول بالاستدعاء على نحو العلِّية، وذهب اليه جماعة منهم المحقق العراقي[١].

والآخر: القول بالاستدعاء على نحو الاقتضاء، وذهب اليه جماعة منهم المحقق النائيني على ما هو المنقول عنه في فوائد الاصول[٢].

دليل المحقق العراقي على عليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة.

وقد ذكر المحقق العراقي رحمه الله في تقريب العلِّية: أنه لا شك في كون العلم منجِّزاً لمعلومه على نحو العليّة، فاذا ضممنا الى ذلك أنَّ المعلوم بالعلم الاجمالي هو الواقع لا مجرد الجامع، ثبت أنَّ الواقع منجَّز على نحو العليّة[٣]، ومعه يستحيل الترخيص في أيٍّ واحد من الطرفين؛ لاحتمال كونه هو الواقع، وبكلمة أُخرى: أنَّ المعلوم بالعلم الاجمالي إنْ كان هو الجامع، فلا مقتضيَ لوجوب الموافقة القطعية أصلاً[٤]، وان كان هو الواقع، فلابد من افتراض تنجُّزه على نحو العلية؛ لأنَّ هذا شأن كلِّ معلوم مع العلم.

اعتراض النائيني على دليل المحقق العراقي.

واعترض عليه المحقق النائيني رحمه الله[٥] بأنَّ العلم الاجمالي ليس أشدَّ تأثيراً

١). نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث: ٣٠٧.
٢). فوائد الاصول ٢٥/٤.
٣). إذ الواقع لا يتحقق تحصيله الّا بامتثال كلا الطرفين، فيكون العلم الاجمالي علّة لوجوب امتثالهما معاً.
٤). لأن تحصيل الجامع يتحقق بامتثال أحد الطرفين وترك الآخر.
٥). فوائد الأصول ٣٤/٤.

من العلم التفصيلي، والعلم التفصيلي نفسه يُعقل الترخيص في المخالفة الاحتمالية لمعلومه، كما في قاعدتي الفراغ واالتجاوز، وهذا يعني عدم كونه علة لوجوب الموافقة القطعية، فكذلك العلم الاجمالي.

ردّ المحقق العراقي على اعتراض النائيني.

وأجاب المحقق العراقي[١] على هذا الاعتراض بأنَّ قاعدة الفراغ وامثالها ليست ترخيصاً في ترك الموافقة القطعية، لتكون منافية لافتراض علّية العلم لوجوبها، بل هي إحراز تعبدي للموافقة، أي: موافقة قطعية تعبدية[٢]، وافتراض العلّية يعني علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية وجداناً أو تعبداً.

القول بجريان قاعدة الفراغ في احد اطراف العلم الاجمالي دون البراءة.

وبهذا يظهر الفرق بين إجراء قاعدة الفراغ وإجراء إصالة البراءة في احد طرفي العلم الاجمالي؛ فان الأول لا ينافي العلية، بخلاف الثاني[٣].

التحقيق: عدم الفرق بين قاعدة الفراغ واصالة البراءة من حيث الجريان في أحد طرفي العلم الاجمالي

والتحقيق: أنَّ قاعدة الفراغ واصالة البراءة وإن كانتا مختلفتين في لسانيهما، إلّا أنَّ هذا مجرد اختلاف في اللسان والصياغة، وأمّا واقعهما وروحهما فواحد؛ لأنَّ كلاً منهما نتيجة لتقديم الاغراض الترخيصية على الاغراض اللزومية عند الاختلاط في مقام الحفظ، غير أنَّ هذا التقديم تارة يكون بلسان الترخيص، واخرى بلسان الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية وافتراضها موافقة كاملة، فلا معنى للقول بأنَّ أحَدَ اللسانين ممتنع دون الآخر[٤].

---

١). نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث: ٣٠٩ ـ ٣١٠.
٢). فالعلم يقول: تجب الموافقة القطعية وتحصيل الواقع، وقاعدة الفراغ تقول: أُعبّدُكَ بأنَّ هذا هو الواقع.
٣). لأنَّ قاعدة الفراغ تجري في مرحلة الامتثال ومعناها الاحراز التعبدي للموافقة، بينما أصالة البراءة تجري في مرحلة ثبوت أصل التكليف وتقوم بنفيه.
٤). والحاصل: أن روح قاعدة الفراغ وأصالة البراءة واحد، وهو تقديم الغرض الترخيصي على الالزامي، فان امتنع هذا التقديم فهو ممتنع في كليهما، وإن أمكن فكذلك.

المصنف: العلم الاجمالي مقتضٍ للموافقة القطعية وليس علّة لها.

والصحيح: هو عدم علّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ لان الترخيص الظاهري في بعض الاطراف له نفس الحيثيات[1] المصححة لجعل الحكم الظاهري في سائر الموارد[2].

هذا كله بحسب مقام الثبوت.

قصور دليل الأصل المؤمّن عن إثبات جريانه في بعض الاطراف

وأما بحسب مقام الاثبات[3] فقد يقال: إنَّ أدلة الاصول قاصرة عن إثبات جريان الاصل في بعض الاطراف؛ لأنَّ جريانه في البعض ضمن جريانه في كلّ الاطراف باطل؛ لأننا فرغنا عن عدم جواز الترخيص في المخالفة القطعية، وجريانه في البعض المعيَّن دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح؛ لانّ نسبة دليل الاصل الى كلٍّ من الطرفين على نحوٍ واحد، وجريانه في البعض المردد غير معقول؛ إذ لا معنى للمردَّد[4]، وبكلمة اخرى: أنّه بعد العلم بعدم جريان الاصل في كل الاطراف في وقت واحد، يحصل التعارض بين إطلاق دليل الاصل لكلّ طرف واطلاقه لسائر الاطراف، ومقتضىٰ التعارض التساقط.

القول بامكان جريان الاصل المؤمن في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر

وهناك اعتراض مشهور[5] يوجَّه الى هذا البرهان، وحاصله: أنَّ المحذور الناجم عن جريان الاصول في كل الاطراف هو الترخيص في المخالفة القطعية،

---

١). أي: تقديم ما هو الأهم ملاكاً.

٢). أي: في غير موارد العلم الاجمالي، وهي الشبهات البدوية، فكما يصح الترخيص الظاهري في الشبهة البدوية بنكتة أهمية ملاك الإباحة، كذلك يصح في بعض اطراف العلم الاجمالي، والحاصل: أن المصنف قدس سره يرىٰ أنَّ العلم الاجمالي مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعيّة، وليس علّة تامة له.

٣). أي: بعد العلم بإمكان الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي ثبوتاً، ننتقل الى عالم الاثبات والأدلة، لنرىٰ هل صدر ذلك الترخيص واقعاً أم لا؟

٤). أي: لعدم تحقق الفرد المردد خارجاً.

٥). مقالات الأصول ٢/ ٣٤.

وهذا المحذور إنما ينشأ من اجراء الاصل في كلٍّ من الطرفين مطلقاً، اي: سواء ارتكب المكلف الطرف الآخر أو اجتنبه، وإذا ألغينا إطلاق الاصل في كل منهما لحالة ارتكاب الآخر[١]، انتج اثبات ترخيصين مشروطين، وكل منهما منوط بترك الآخر، ومثل هذا لا يؤدّي الى الترخيص في المخالفة القطعية، ويعني ذلك: أنَّ المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق الاصل في كل طرف، ولا يتوقف دفعه على إلغاء الاصل رأساً، ولا شكَّ في أنَّ رفع اليد عن شيء من مُفاد الدليل لا يجوز إلّا لضرورة، والضرورة تقدّر بقدرها، فلماذا لا نجري الاصل في كلٍّ من الطرفين ولكن مقيّداً بترك الآخر[٢]؟

وقد أُجيب [عن] هذا الاعتراض بوجوه:

الخوئي: الجمع بين الترخيصين المشروطين يؤدّي الى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وهو مستحيل.

الأول: ما ذكره السيد الاستاذ[٣] من أنَّ الجمع بين الترخيصين المشروطين المذكورين وإنْ كان لا يؤدّي الى الترخيص في المخالفة القطعية، ولكنه يؤدّي الى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية[٤]، وذلك فيما إذا ترك الطرفين معاً[٥]، وهو مستحيل[٦].

---

١). أي: قيّدنا جريان الأصل في كل منهما بعدم جريانه في الآخر.

٢). فالعراقي يقول: أنا منعتُ جريان البراءة في بعض الأطراف لمحذور ثبوتي، وانتم منعتم ذلك لمحذور إثباتي، وهذا المحذور يمكن دفعه بالتقييد المذكور.

٣). دراسات في علم الأصول ٣/٣٦١.

٤). أي: أنَّ الترخيص المشروط وان كان لا يؤدّي الى تحقق المخالفة القطعيّة خارجاً، لكنه يؤدّي الى الترخيص القطعي فيها.

٥). إذ مع ترك كل طرف، يكون ارتكاب الطرف الآخر جائزاً.

٦). أي: أنَّ نفس الترخيص القطعي في ارتكاب المحرم الواقعي، قبيح يستحيل صدوره من المولىٰ، وان لم يؤدِّ الى ارتكاب المحرم خارجاً.

المصنف:لامنافاة بين الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وبين التكليف المعلوم بالاجمال.

ويَرِدُ عليه: أنَّ الحكم الظاهري[١] في نفسه ليس مستحيلاً، وإنما يمتنع إذا كان منافياً للحكم الواقعي[٢]، والمفروض عدم المنافاة بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، لا بلحاظ نفسه[٣] ولا بلحاظ مبادئه[٤]، فلم يبقَ إلا التنافي بلحاظ عالم الامتثال، وقد فرضنا هنا أنَّ حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية قابل للرفع بالترخيص الشرعي على خلافه، فلم يبقَ هناك تنافٍ بين الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، والتكليف المعلوم بالاجمال في أيِّ مرحلة من المراحل[٥].

هذا على أنَّ بالامكان تصوير الترخيصات المشروطة على نحوٍ لا يمكن أنْ تُصبح كلها فعلية في وقت واحد، ليلزم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، وذلك بأنْ تُفترض اطراف العلم الاجمالي ثُلاثيةً، ويفترض أنَّ الترخيص في كلّ طرف مقيد بترك أحد بديليه وارتكاب الآخر.

الخوئي:لامرجّح لتقييد كلّ طرف بترك الآخر على تقييده بكونه قبل الآخر أو بعده.

الثاني: ما ذكره السيد الاستاذ أيضاً[٦] من أنَه إذا أُريد إجراء الاصل مقيداً في كل طرف، فهناك أوجُهٌ عديدة للتقييد، فقد يجري الاصل في كل طرف مقيداً بترك الآخر[٧]، أو بأنْ يكون قبلَ الآخر[٨]، أو بأنْ يكون بعد الآخر[٩]، فأيُّ مُرَجِّحٍ

---

١). وهو الترخيص المشروط في كلٍّ من الطرفين.
٢). كحرمة الإناء النجس الموجود بين الإناءين.
٣). لأنَّ كلاً منهما اعتبار وهو سهل المؤونة.
٤). إما لأن مبادئ الظاهري في نفس جعله كما يرىٰ الخوئي، وإما لنشوئه من نفس مبادئ لحكم الواقعي كما يرىٰ المصنف.
٥). أي: لا في مرحلة الجعل، ولا المبادئ، ولا الامتثال.
٦). هذا الجواب غير مذكور في الدراسات ولا في المصباح ويتعيّن حصول السيد الشهيد عليه من الخوئي مشافهة.
٧). وهذا هو التقييد الذي ذكره المحقق العراقي.
٨). فأصل البراءة يجري في كلٍّ من الإناءَين بشرط أن يكون ارتكابه قبل الآخر.
٩). وعليه يكون ارتكاب الأوّل محرّماً دون الثاني، فالمولىٰ هنا لا يرخص في ارتكاب أيٍّ من

لتقييد على تقييد؟

المصنف: المرجّح هو أن التقييد بترك الآخر يُلغي الحالة التي لها حالة معارضة في دليل الاصل.

ويَرِدُ عليه: أنَّ التقييد إنما يراد لإلغاء[١] الحالة التي لها حالة معارضَة في دليل الاصل، وابقاء الحالة التي لا معارض لها من حالات الطرف الآخر، والحالة التي لا معارض لها كذلك هي حالة ترك الطرف الآخر[٢]، وأما حالة كونه قبل الآخر مثلاً فجريان الاصل فيها يعارض جريانه في الآخر حالة كونه بعد صاحبه[٣].

الخوئي: لا مرجّح لرفع اليد عن الاطلاق الاحوالي في الطرفين، على رفعها عن الاطلاق الاحوالي والافرادي في أحدهما خاصة.

الثالث: ما ذكره أيضاً[٤] من أنَّ لدليل الاصل اطلاقاً أفرادياً لهذا الطرف ولذاك، واطلاقاً أحوالياً في كلٍّ من الفردين لحالة ترك الآخر وفعله، والمحذور[٥] كما يندفع برفع اليد عن الاطلاقين الأحواليّين معاً، كذلك يندفع برفع اليد عن الاطلاق الأفرادي والأحوالي في أحد الطرفين خاصة، فأيُ مرجِّح لأحدِ الدفعين على الآخر؟

ويَرِدُ عليه[٦]: أنَّ المرجِّح هو أنَّ ما يبقى تحت دليل الاصل [المرخّص]

الإناءَينَ لكنه يقول: اذا عصيت وارتكبت أولهما، فأنت مرخّص في ارتكاب الثاني.

١). لعلّ الأوضح: أنَّ التقييد لا يصحّ بلحاظ الحالة التي لها حالة معارضة في دليل الأصل، وانما يصحّ بلحاظ الحالة التي لا معارض... الخ.

٢). إذ ليس لها معارض إلاّ إذا جرت البراءة في كل طرف حتىٰ في حالة ارتكاب الثاني، وهذه الحالة لا يمكن أن يشملها إطلاق دليل البراءة؛ لأنَّ شموله لها يعني الترخيص في المخالفة القطعيّة.

٣). لأنَّ هذه حالة أيضاً، والمفروض أنَّ الاطلاق الأحوالي لدليل الأصل شامل لكلّ الحالات.

٤). هذا الجواب غير مذكور أيضاً في تقريري بحث المحقق الخوئي: مصباح الأصول، ودراسات في علم الأصول.

٥). أي: محذور المعارضة.

٦). حاصله: أنه يرد عليه نفس الإيراد السابق من أنَّ صيغة العراقي لا يلزم منها حصول معارضة، بخلاف الصيغة التي يقترحها الخوئي؛ فإنَّ إخراج أحد الطرفين من الإطلاق الأفرادي

ردّ المصنف للوجه الثالث.

بموجب الدفع الاول للمحذور ليس له معارض أصلاً، وما يبقى تحته بموجب الدفع الآخر الذي يقترحه، له معارض.

الخوئي: الترخيص المشروط لا يحتمل مطابقته للواقع، فلا يمكن جعله.

الرابع[١]: أنَّ الحكم الظاهري يجب أنْ يكون محتمل المطابقة للحكم الواقعي، والترخيص المشروط ليس كذلك؛ لأنَّ ما هو ثابت في الواقع إمّا الحرمة المطلقة وإمّا الترخيص المطلق[٢].

المصنف: لا برهان على اشتراط احتمال مطابقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي

ويَرِدُ عليه: أنـّه لا برهان على اشتراط ذلك في الحكم الظاهري، وإنـما يشترط فيه أمران، أحدهما: أنْ يكون الحكم الواقعي مشكوكاً، والآخر: أنْ يكون الحكم الظاهري صالحاً لتنجيزه أو التعذير عنه.

الخامس[٣]: وهو التحقيق في الجواب، وحاصله: أنَّ مُفاد دليل الترخيص الظاهري ومدلوله التصديقي هو إبراز عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومي[٤]، ومعنى افتراض ترخيصين مشروطين كذلك[٥] أنَّ عدم اهتمام المولى بالتحفظ على الغرض اللزومي في كلّ طرف منوط بترك الاخر، وأنـّه في حالة تركهما معاً[٦] لا اهتمام له بالتحفظ على الغرض اللزومي المعلوم إجمالاً، وكل هذا

التحقيق في ردّ الاعتراض المشهور.

والأحوالي معاً، ليس بأولىٰ من اخراج الطرف الآخر.

١). وهو للخوئي أيضاً: مصباح الأصول ٢/٣٥٥.

٢). أي: أنه لو كان المحرم هو الاناء الاوّل، فحرمته مطلقة، أي ثابتة سواء ارتكب الإناء الثاني أم لا، وإن كان مباحاً، فإباحته مطلقة أيضاً، وكذلك الحال في الإناء الثاني، فالترخيص المشروط لا يحتمل مطابقته للواقع، فلا يعقل تشريعه.

٣). وهو مبنيّ على رأي المصنفقدس سره في تفسير حقيقة الحكم الظاهري بأنه الحكم الناشئ من تقديم الملاك الأهم.

٤). أي: ملاك الحرمة مثلاً.

٥). أي: بعدم ارتكاب الطرف الآخر.

٦). المؤدّي الى كون جميع الترخيصات فعليّة.

لا محصلَ له؛ لأنَّ المعقول إنّما هو ثبوت مرتبة ناقصة من الاهتمام للمولى تقتضي التحفظ الاحتمالي على الواقع المعلوم بالاجمال[١]، واستفادة ذلك من الترخيصين المشروطين المراد اثباتهما بإطلاق دليل الاصل، لا يمكن إلّا بالتأويل وارجاعهما الى الترخيص في الجامع[٢]، أي: في أحدهما، وهذه العناية لا يفي بها إطلاق دليل الاصل[٣].

وفي ضوء ما تقدم قد يقال: إنّه لا تبقى ثمرة بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء؛ إذ على كلّ حال لا يجري الاصل المؤمِّن في بعض الاطراف[٤]، ولكن سيظهر فيما يأتي تحقق الثمرة في بعض الحالات[٥].

جريان الأصل في بعض الاطراف بلا معارض اذا كان في أحد الاطراف أصل مؤمّن واحد، وفي الآخر أصلان طوليّان.

● **جريان الاصل [المؤمن] في بعض الاطراف بلا معارض**

اتضح مما سبق أنَّ دليل الاصل لا يفي [بإثبات] جريان الاصل المؤمِّن في بعض الاطراف؛ وذلك بسبب المعارضة، ولكن قد تُستثنىٰ من ذلك عدة حالات:

منها[٦]: ما إذا كان في أحد طرفي العلم الاجمالي اصل واحد مؤمِّن، وفي

---

١). بأن يجعل ترخيصاً ظاهرياً في أحد الطرفين، في مقابل الاحتياط الظاهري الذي يكشف عن مرتبة تامة من الاهتمام بالغرض اللزومي.
٢). أي: أنَّ الترخيص في كلٍّ من الطرفين بشرط ترك الآخر، مرجعه الى الترخيص في الجامع.
٣). أي: أنَّ الترخيص في الجامع الذي هو معقول ثبوتاً لا يمكن استفادته من دليل الأصل؛ إذ المفهوم منه شمول الترخيص لكلِّ طرف؛ لأنه غير معلوم. ولا يفهم منه الترخيص في أحدهما لا بعينه.
٤). أمّا على مسلك العليّة فواضح، وأما على مسلك الاقتضاء؛ فلأنَّ الترخيص في كلّ طرف معارض بالترخيص في الآخر، فيتساقطان، فعلىٰ كلا القولين، لا يمكن الترخيص حتىٰ في طرف واحد.
٥). التي يرتفع فيها المانع الاثباتي من جريان الأصل المؤمّن في بعض الأطراف.
٦). هذه الحالة ذكرها المحقق العراقي (نهاية الافكار، القسم الثاني من الجزء الثالث: ٣٢٠).

الطرف الآخر أصلان طوليّان، ونقصد بـالأصلين الطـوليين أنْ يكـون أحـدهما حاكماً على الآخر ورافعاً لموضوعه تعبداً، ومثال ذلك: أنْ يُعلم إجمالاً بنجاسة إناء مردَّد بين إناءين، أحدهما مـجرىً لأصـالة الطـهارة فـقط، والآخـر مـجرىً لاستصحاب الطهارة[1] وأصالتها معاً، بناءً على أنَّ الاستصحاب حاكم على أصالة الطهارة، فقد يقال في مثل ذلك: إنَّ اصالة الطـهارة فـي الطـرف الاول تُـعارض استصحاب الطهارة في الطرف الثاني، ولا تدخل أصالة الطهارة للطرف الثاني في هذا التعارض؛ لانـّها متأخرة رتبةً عن الاستصحاب ومتوقفة على عدمه[2]، فكيف تقع طرفاً للمعارضة في مرتبته؟ وبكلمة اخرى: إنَّ المقتضيَ لها اثباتاً لا يتمّ الا بعد سقوط الاصل الحاكم، وهو الاستصحاب، والسقوط نتيجة المعارضة بينه وبين اصالة الطهارة في الطرف الاول، وإذا كان الأصل[3] متفرّعاً في اقتضائه للجريان على المعارضة، فكيف يكون طرفاً فيها؟ وإذا استحال أنْ يكون طرفاً في تلك المعارضة، سقط المتعارضان أوّلاً، وجرى الأصل الطولي بلا معارض[4].

جريان الأصل المؤمن في بعض الاطراف، إذا كان هناك أصلان مؤمنان، أحدهما يشمل الطرفين معاً، والآخر يشمل واحداً منهما فقط.

ومنها: ما إذا كان دليل الاصل شاملاً لكلا طرفي العلم الاجمالي بذاته، وتوفَّر دليل أصل آخر لا يشمل إلا احد الطرفين، ومثال ذلك: أنْ يكون كلّ من الطرفين مورداً للاستصحاب المؤمِّن، وكان أحدهما خاصةً مورداً لأصالة الطهارة، فـفي

---

١). أي: أنَّ للآخر حالةً سابقة متيقنة وهي طهارته بالأمس.

٢). بمعنىٰ أنَّ جريان استصحاب الطهارة في الطرف الثاني يثبت طهارته، ويزيل الشك فيها، فلا تجري في الإناء الثاني أصالة الطهارة؛ لأن موضوعها الشك، وقد ارتفع.

٣). أي: أصالة الطهارة.

٤). فترتفع المشكلة الإثباتية ولا تجب الموافقة القطعية على الاقتضاء، وأما على العليّة فحتىٰ هنا لا تجري أصالة الطهارة؛ لأنَّ جريانها ينافي عليّة العـلم الاجـمالي لوجـوب المـوافـقة القطعيّة، سواء وجد معارض ثبوتاً أم لا.

مثل ذلك يتعارض الاستصحابان ويتساقطان، وتجري اصالة الطهارة بدون معارض، سواء قلنا بالطولية بين الاستصحاب وأصالة الطهارة[١]، أو بالعَرْضية؛ وذلك لأنَّ أصالة الطهارة في طرفها لا يوجد ما يصلح لمعارضتها، لا من دليل أصالة الطهارة نفسها، ولا من دليل الاستصحاب، أمّا الاول؛ فلأنَّ دليل اصالة الطهارة لا يشمل الطرف الآخر بحسب الفرض ليتعارض الاصلان، وأما الثاني؛ فلأنَّ دليل الاستصحاب مبتلئ بالتعارض في داخله بين استصحابين[٢]، والتعارض الداخلي في الدليل يوجب إجماله، والمجمل لا يصلُح أنْ يعارض غيره.

جريان الاصل المؤمن في أحد الطرفين، اذا عورض جريانه في الآخر بأصل منجز

ومنها: أنْ يكون الأصل المؤمِّن في أحد الطرفين مبتلئ في نفس مورده بأصل معارض منجِّز، دون الاصل في الطرف الآخر، ومثاله: أنْ يُعلم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، وكلّ منهما مجرىً لاستصحاب الطهارة في نفسه، غير أنَّ احدهما مجرىً لاستصحاب النجاسة أيضاً؛ لتوارد الحالتين عليه مع عدم العلم بالمتقدّم والمتأخر منهما[٣]، فقد يقال حينئذٍ بجريان استصحاب الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض؛ لأنَّ استصحاب الطهارة الآخر ساقط بالمعارضة في نفس مورده باستصحاب النجاسة[٤]، وقد يقال في مقابل ذلك بأنَّ التعارض يكون

١). أي قلنا بحكومة الاستصحاب على أصالة الطهارة وتقدّمه عليها.

٢). لعدم إمكان جريان الاستصحاب المؤمّن في كلا الطرفين؛ للزوم الترخيص في المخالفة القطعيّة، ولا في أحدهما لكونه بلا مرجّح.

٣). أي: نفترض إناءين، كانا طاهرين بالأمس، واليوم نعلم بتنجّس أحدهما غير المعيّن، وبأنَّ أحدهما المعيّن تواردت عليه حالتان: طهارة ونجاسة، ولا نعلم أيتهما المتقدمة.

٤). وعلى هذا القول تظهر الثمرة؛ إذ على مسلك العليّة لا يجري الاستصحاب المذكور، وإن لم يكن له معارض، ولكنه يجري على مسلك الاقتضاء.

ثلاثياً، فاستصحاب الطهارة المبتلىٰ يعارض استصحابين في وقت واحد[١]، وتحقيق الحال متروك الى مستوىً أعمقَ من البحث.

وإذا صَحَّ جريان الاصل بلا معارض في هذه الحالات، كان ذلك تعبيراً عملياً عن الثمرة بين القول بالعلِّية والقول بالاقتضاء[٢].

وقد تلخّص مما تقدم أنَّ العلم الاجمالي يستدعي حرمة المخالفة القطعية، وأنّه[٣] كلّما تعارضت الاصول الشرعية المؤمِّنة في اطرافه وتساقطت، حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية؛ لتنجُّز الاحتمال في كلّ شبهة بعد بقائها بلا مؤمن شرعي وفقاً لمسلك حق الطاعة، وحيث أنَّ تعارض الاصول يستند الى العلم الاجمالي، فيعتبر تنجُّز جميع الاطراف من آثار نفس العلم الاجمالي[٤].

ولا فرق في منجزية العلم الاجمالي بين أنْ يكون المعلوم تكليفاً من نوع واحد[٥] او تكليفاً من نوعين، كما إذا علم بوجوب شيء أو حرمة الآخر[٦].

كما لا فرق ايضاً بين أنْ يكون المعلوم نفس التكليف او موضوع

---

١). فيسقط الجميع بالمعارضة، ولا يبقىٰ لدينا أصل يجري بلا معارض، وعلى هذا القول لا تظهر ثمرة عملية بين المسلكين.
٢). فعلىٰ العليّة لا يجري الأصل المؤمّن في بعض الاطراف، وان لم يكن له معارض، ويجري على الاقتضاء.
٣). هذه إشارة الى استدعاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء.
٤). أي: أنَّ المنجزية تنسب الى العلم الاجمالي لكونه السبب في تعارض جريان الأصول المؤمنة في أطرافه وتساقطها، ممّا يوجب صيرورة الاحتمال منجزاً.
٥). كالعلم اجمالاً بحرمة هذا الإناءِ أو ذاك؛ فان الحرمة نوع واحد للتكليف.
٦). كما لو علم إجمالاً بأنّه نذر إما قراءة القرآن أو ترك التدخين، فإنَّ هذا التردد يوجب العلم إجمالاً إما بوجوب القراءة أو حرمة التدخين، فيحصل التعارض بين البراءَتين، ويبقىٰ الاحتمال في الطرفين منجزاً.

العلم الاجمالي بتمام الموضوع للتكليف الشرعي يساوق العلم الاجمالي بالتكليف.

التكليف[1]؛ لأنَّ العلم بموضوع التكليف إجمالاً يساوق العلم الاجمالي بالتكليف، ولكن على شرط أنْ يكون المعلوم بالاجمال تمام الموضوع للتكليف الشرعي[2]، وأمّا إذا كان جزءَ الموضوع للتكليف على كلّ تقدير[3] أو على بعض التقادير[4]، فلا يكون العلم منجِّزاً؛ لأنّه لا يساوق حينئذٍ العلم الاجمالي بالتكليف، ومن هنا لا يكون العلم الاجمالي بنجاسة إحدىٰ قطعتين من الحديد منجِّزاً، خلافاً للعلم الاجمالي بنجاسة أحد ماءين أو ثوبين، أما الاول؛ فلأنَّ نجاسة قطعة الحديد ليست تمام الموضوع لتكليف شرعي، بل هي جزء موضوع لوجوب الاجتناب عن الماء مثلاً، والجزء الاخر ملاقاة الماء للقطعة الحديدية، والمفروض عدم العلم بالجزء الآخر، وأما الثاني؛ فلأنَّ نجاسة الماء تمام الموضوع لحرمة شربه، [ونجاسة الثوب تمام الموضوع لحرمة الصلاة فيه].

ومثلُ الأول[5] العلم الاجمالي بنجاسة قطعة [حديد] أو نجاسة الماء؛ لأنَّ المعلوم هنا[6] جزء الموضوع على أحد التقديرين.

والضابط العام للتنجيز: أنْ يكون العلم الاجمالي مساوقاً للعلم الاجمالي

---

١). كالعلم الاجمالي بنجاسة هذا الإناء أو ذاك، فإن النجاسة ليست حكماً تكليفيّاً، وانّما هي موضوع لحرمة الشرب التي هي حكم تكليفي.

٢). كالعلم الاجمالي بنجاسة أحد الماءَين؛ فإنَّ نجاسة الماء موضوع كامل لحرمة شربه.

٣). كالعلم إجمالاً بنجاسة أحد القدرين.

٤). كالعلم إجمالاً بنجاسة القدر أو الماء.

٥). أي: أنَّ العلم الاجمالي بما يكون جزء الموضوع على أحد تقديرين هو مثل العلم الإجمالي بما يكون جزء الموضوع على كلا التقديرين، فكلاهما ليس منجزاً.

٦). وهو كون النجس قطعة الحديد، واما على تقدير كون النجس هو الماء، فإنه يكون تمام الموضوع للحرمة، وسبب عدم المنجزية هنا هو عدم العلم بثبوت التكليف الفعلي حتىٰ يكون منجزاً، بل الحاصل هو الشك في ثبوته؛ لأنه على تقدير ثبوت النجاسة للماء تكون الحرمة ثابتة، واما على تقدير ثبوت النجاسة للحديدة، فإنها لا تكون ثابتة.

بالتكليف الفعلي، وكلّما لم يكن العلم الاجمالي كذلك، فلا ينجِّز، وتجري الأصول المؤمِّنة في مورده بقدر الحاجة، ففي[١] مثال العلم بنجاسة قطعة الحديد أو الماء تجري أصالة الطهارة في الماء[٢]، ولا تعارضها أصالة الطهارة في الحديد؛ إذ لا أثرَ عمليَّ لنجاسته فعلاً[٣].

ضابط تنجيز العلم الاجمالي بالموضوع مسارقته للعلم الاجمالي بالتكليف الفعلي.

١). بيان لجريان الأصل المؤمّن بقدر الحاجة.
٢). إذ يترتب على ذلك أثرٍ عمليّ هو جواز شرب الماء.
٣). أي: أنه لا حكم شرعيّاً لطهارة الحديد ونجاسته.

٢ ـ اركان منجزية العلم الاجمالي

نستطيع أنْ نستخلص مما تقدم أنَّ قاعدة منجزية العلم الاجمالي لها عدَّة أركان:

ـ ١ ـ

الركن الاول: وجود العلم بالجامع؛ إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كل طرفٍ بدويةً، وتجري فيها البراءة الشرعية.

العلم الوجداني بالجامع ينجّزه واماالعلم التعبدي ففيه وجهان.

ولا شك في وفاء العلم بالجامع بالتنجيز فيما اذا كان علماً وجدانياً، وأمّا إذا كان ما يُعبَّر عنه بالعلم التعبدي[١]، فلابد من بحث فيه، ومثاله: أنْ تقوم البيِّنة مثلاً على نجاسة أحد الإناءين، فهل يطبق على ذلك قاعدة منجزية العلم الاجمالي ايضاً؟

وجهان: فقد يقال بالتطبيق على أساس أنَّ دليل الحجية يجعل الأمارة علماً[٢] فيترتب عليه آثار العلم الطريقي التي منها منجزية العلم الاجمالي[٣]، وقد

١). وهو الناشئ من أَمارة شرعية، أي: دليل ظنيّ حكم الشارع بحجيّته.
٢). على مسلك النائيني.
٣). ولازم ذلك عدم جريان أصل الطهارة لا في هذا الإناء ولا ذاك، كما هي الحال في العلم الاجمالي الوجداني تماماً.

يقال بعدمه على اساس أنَّ الاصول إنما تتعارض إذا أدّىٰ جريانها في كل الاطراف الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف الواقعي، ولا يلزم ذلك في مورد البحث؛ لعدم العلم بمصادفة البينة للتكليف الواقعي[١]، وكلا هذين الوجهين غير صحيح.

وتحقيق الحال في ذلك: أنَّ البينة **تارة** يفترض قيامها ابتداءً على الجامع[٢]، **وأخرى** يفترض قيامها على الفرد [المعيّن] ثمّ [يتردّد] موردها بين الطرفين[٣].

إذا قامت الأمارة على الجامع،عارضت الاصل المؤمن في الطرفين، فلابد من حلّ التعارض بين دليل حجية الأمارة ودليل الأصل.

اما في **الحالة الاولى**، فنواجه دليلين[٤]، أحدهما: دليل حجية الأمارة الذي ينجِّز مؤداها[٥]، والآخر: دليل الأصل[٦] الجاري في كلٍّ من الطرفين في نفسه. وهما دليلان متعارضان؛ لعدم إمكان العمل بهما معاً[٧]، والوجه الاول يفترض تمامية الدليل الاول، ويرتّب على ذلك عدم امكان إجراء الاصول، والوجه الثاني لا يفترض الفراغ عن ذلك، فيقول: لا محذورَ في جريانها[٨]، والاتجاه الصحيح هو حلّ التعارض القائم بين الدليلين.

فإنْ قيل: أليس دليل حجية الأمارة حاكماً على دليل الاصل[٩]؟

---

١). لاحتمال خطأ البيّنة، وعدم ثبوت النجاسة في أيّ من الإناءين، ومعه لا يحصل القطع بالمخالفة من جريان الأصل المرخّص في الطرفين.
٢). أي نجاسة أحدهما غير المعيّن.
٣). كأن يشتبه السامع بعد ذلك في أنَّ أيّهما هو النجس.
٤). كل منهما يقتضي شيئاً ينافي ما يقتضيه الآخر.
٥). وهو نجاسة أحد الإناءين.
٦). وهو: أصل الطهارة.
٧). إذ العمل بهما معاً يعني أن نلتزم بطهارة كلٍّ من الطرفين ونجاسته في الوقت نفسه.
٨). وهذا غير صحيح من الناحية الفنيّة؛ إذ لدينا دليلان معتبران، فلابدّ للأخذ بأحدهما دون الآخر من توجيه فنيّ.
٩). فإن معنىٰ حجية الأمارة جعلها علماً، فتكون رافعة لموضوع أصل الطهارة تعبّداً.

كان الجواب: أنَّ هذه الحكومة إنما هي فيما إذا اتحد موردهما، لا في مثل المقام؛ إذ تُلغي الأمارة تعبداً الشكَّ بلحاظ الجامع[١]، وموضوع الاصل في كلٍّ من الطرفين الشك فيه بالخصوص، فلا حكومة، بل لابد من الاستناد الى ميزانٍ آخرَ لتقديم دليل الحجية على دليل الاصل من قبيل الأخصيّة[٢] أو نحو ذلك[٣]، وبعد افتراض التقديم نرتّب عليه آثار العلم الاجمالي[٤].

في الحالة الأولى لا حكومة لدليل حجية الامارة على دليل الاصل؛ لعدم اتحاد موردهما، وانما يقدّم دليل الأمارة بالأخصيّة أو النصيّة.

وأما في **الحالة الثانية**، فالأصل ساقط في مورد الأمارة؛ للتنافي بينهما وحكومة الامارة عليه[٥]، ولما كان موردها غيرَ معيّنٍ ومردداً بين طرفين، فلا يمكن إجراء الاصل في كلٍّ من الطرفين؛ للعلم بوجود الحاكم المسقط للأصل في أحدهما، ولا مسوِّغ لإجرائه في أحدهما خاصةً، وبهذا يتنجَّز الطرفان معاً[٦].

حكومة دليل حجية الامارة على دليل الاصل في الحالة الثانية.

- ٢ -

ينحلّ العلم الاجمالي بسريان العلم من الجامع الى الفرد.

الركن الثاني: وقوف العلم على الجامع، وعدم سرايته الى الفرد؛ إذ لو كان

---

١). لانها تقوم على نجاسة أحدهما غير المعيّن، واما نجاسة كل منهما بالخصوص فانها لا تشهد به، بل يبقىٰ مشكوكاً، فتجري فيه أصالة الطهارة.

٢). إذ أنّه لا يخلو مورد البيّنة ـ غالباً ـ من أصل من الأصول العملية، فلو كانت حجّيتها مختصة بغير مورد الأصل، لكان ذلك بمثابة إلغائها رأساً.

٣). كالنصيّة، بل يمكن القول: إنَّ دليل حجيّة البيّنة وباقي الأمارات نصّ في الشمول لموارد اجتماعها مع الأصل، وتقديمها عليه.

٤). فلا تجري اصالة الطهارة في كلا الطرفين؛ لأن ذلك خلف تقديم دليل البيّنة بالأخصيّة أو النصيّة، وجريانها في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

٥). والحكومة هنا متوجهة؛ لأنَّ البيّنة شهدت بنجاسة إناء معيّن، فتكون نجاسته معلومة تعبداً، فيمتنع جريان أصل الطهارة فيه.

٦). ويصير المورد كما لو علم وجداناً بنجاسة إناء زيد، ثمَّ اشتبه بإناء خالد، فكما يجب تركهما معاً، كذلك المورد، وهذه النتيجة تعيّن القول الأوّل، ولكن بتوجيهٍ فنيّ.

الجامع معلوماً في ضمن فرد معيَّنٍ، لكان علماً تفصيلياً لا اجمالياً، ولما كان منجِّزاً الّا بالنسبة الى ذلك الفرد بالخصوص، وحيثما يحصل علم بالجامع ثـم يسـري العلم الى الفرد، يسمّىٰ ذلك بانحلال العلم الاجمالي بالعلم بالفرد.

انـحاء تـعلّق العلم بـالفرد.

وتعلّق العلم بالفرد له عدة أنحاء[١]:

أحدها: أنْ يكون العلم المتعلِّق بالفرد مـعيَّناً لنفس المـعلوم بـالاجمال، بمعنىٰ: العلم بأنَّ هذا الفرد هو نفس المعلوم الاجمالي المردَّد، ولا شكَّ حينئذٍ في سراية العلم من الجامع الى الفرد وفي حصول الانحلال.

ثانيها: ان لا يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي مباشرة، غير أنَّ المعلوم الاجمالي ليس له أيُّ علامة او خصوصيّة يُحتمل أنْ تحول دون انطباقه على هذا الفرد، كما إذا عُلم بوجود إنسانٍ[٢] في المسجد ثم عُلم بوجود زيد.

والصحيح هنا[٣]: سراية العلم من الجـامع الى الفـرد وحـصول الانـحلال ايضاً؛ إذ يعود العلمان معاً الى علم تفصيليّ بزيدٍ وشكٌ بَدْوي في إنسان آخر[٤].

إذا كـان لـلمعلوم اجمالاً علامة غير محرزة فـي الفـرد لم يـنحلَّ العـلم الاجـــــمالي.

ثالثها: أنَّ لا يكون العلم بالفرد ناظراً الى تعيين المعلوم الاجمالي، ويكون للمعلوم الاجمالي علامة في نظر العالم غير محرزة التواجد في ذلك الفرد[٥]، كما

---

١). لابد من بيانها، ومعرفة أنَّ العلم التفصيلي بالفرد متىٰ يوجب انحلال العلم الاجمالي، ومتىٰ لا يوجبه.

٢). أي:كما لو وجب اكرام من يوجد في المسجد، ثم علم بوجود انسان... الخ.

٣). أي: أنَّ المسألة محلّ خلاف.

٤). وفرق هذا النحو عن الأول: أنه في الأول يحصل علم بأنّ العلم التفصيليّ متعلّق بنفس مـا تعلّق به العلم الاجمالي، وأما في الثاني فيحصل مجرد احتمال.

٥). المعلوم تفصيلاً بعدئذٍ.

إذا علم بوجود إنسان طويل في المسجد، ثم علم بوجود زيد، وهو لا يعلم أنه طويل أو لا[١].

والصحيح هنا: عدم الانحلال؛ لعدم إحراز كون المعلوم بالعلم الثاني مصداقاً للمعلوم بالعلم الاول[٢] بحيث يَصِحُّ أنْ ينطبق عليه، فلا يسري العلم من [المعلوم] الاجمالي الى تحصُّصه ضمن الفرد.

رابعها: أنْ يكون العلم الساري الى الفرد تعبدياً، بأنْ قامت أمارة على ذلك بنحوٍ لو كانت علماً وجدانياً لحصل الانحلال.

إذا كان العلم الساري الى الفرد تعبدياً لم ينحلَّ العلم الاجمالي.

وقد يتوهم في مثل ذلك الانحلال التعبدي[٣]؛ بدعوى أنَّ دليل الحجّية يرتِّب كل آثار العلم على الأمارة تعبداً، ومن جملتها الانحلال[٤]، ولكنه توهُّم باطل؛ لأنَّ مُفاد دليل الحجية إنْ كان هو تنزيل الأمارة منزلة العلم[٥]، فمن الواضح: أنَّ التنزيل لا يمكن أنْ يكون ناظراً الى الانحلال؛ لأنـّه أثر تكويني للعلم، وليس بيدِ المولى توسيعُه[٦]، وإنْ كان مُفاد دليل الحجية اعتبار الأمارة علماً على طريقة المجاز العقلي[٧]، فمن المعلوم أنَّ هذا الاعتبار لا يترتب عليه آثار العلم الحقيقي

١). وفرق هذا عن سابقيه: أنـّه في السابقين لم يفرض وجود علامة خاصة للمعلوم بالاجمال، وهنا فرض ذلك.

٢). لأنَّ المعلوم بالاجمال كان متميّزاً بصفة لا نحرز وجودها في المعلوم تفصيلاً.

٣). في مقابل الانحلال الحقيقي والحكمي، وما تقدم في النحو الأوّل والثاني كان انحلالاً حقيقياً.

٤). أي: دليل حجية الأمارة يرتب عليها كل ما للعلم الوجداني من أحكام، ومن جملة أحكام العلم الوجداني حلّه للعلم الاجمالي.

٥). كتنزيل الطواف منزلة الصلاة.

٦). لأنَّ الذي بيد الشارع هو تنزيل الأمارة منزلة العلم بلحاظ الآثار الشرعية كالمنجزية والمعذريّة، دون الآثار التكوينية، فانها ليست بيد الشارع بما هو شارع.

٧). أي: أنَّ مفاده: اعتبار الأمارة فرداً من أفراد العلم الحقيقي، فتسري اليها آثاره ـ التي منها

التي منها الانحلال، وإنما يترتب عليه آثار العلم الاعتباري.

دعوى استفادة التعبد بالانحلال من دليل حجية الامارة المعيّنة للفرد.

فإن قيل: نحن لا نريد بدليل الحجية أنْ نثبت الانحلال الحقيقي بالتعبد[١]، لكي يقال بأنّه أثر تكويني تابع لعلته ولا يحصل بالتعبد تنزيلاً أو اعتباراً، بل نريد استفادة التعبُّد بالانحلال من دليل الحجية؛ لأنَّ مُفاده التعبد بإلغاء الشك والعلم بمؤدّىٰ الأمارة، وهذا بنفسه تعبُّد بالانحلال، فهو انحلال تعبدي[٢].

ردّ الدعوى المذكورة بأنّ دليل حجية الأمارة لا يفيد التعبد بالانحلال.

كان الجواب على ذلك: أنَّ التعبد المذكور ليس تعبداً بالانحلال، بل بما هو علّة للانحلال، والتعبُّد بالعلّة لا يساوق التعبد بمعلولها[٣]، أضف الى ذلك أنَّ التعبد بالانحلال لا معنى له ولا أثر؛ لأنّه إنْ أُريد به التأمين بالنسبة الى الفرد الآخر بلا حاجة الى إجراء اصل مؤمِّن فيه، فهذا غير صحيح؛ لأنَّ التأمين عن كلّ شبهة بحاجة الى أصل مؤمِّن حتى [لو] كانت بدوية، وإنْ أُريد بذلك التمكين من إجراء ذلك الاصل في الفرد الآخر، فهذا يحصل بدون حاجة الى التعبُّد بالانحلال، وملاكه[٤]: زوال المعارضة بسبب خروج مورد الأمارة عن كونه مورداً للاصل

الانحلال ـ بصورة قهريّة، فلا يرد هنا ما أورد على التنزيل من عدم إمكان التسرية وأنها ليست بيد الشارع بما هو شارع.

١). أي: لا نريد أن نثبت أنّ دليل حجية الأمارة يفيد بالدلالة المطابقية التعبد بالانحلال الحقيقي.

٢). أي: أنَّ دليل الحجية يفيد ابتداءً التعبد بعلّة انحلال العلم الاجمالي، وهي: العلم التفصيلي بأحد الطرفين، وبالملازمة يعبدنا بالمعلول، أي: زوال العلم الاجمالي، واذا ثبت التعبد بذلك ثبت الانحلال.

٣). إلّا إذا كان المعلول من الآثار الشرعية، كما لو أنه عبّدني بالحياة، فيلزم من ذلك ثبوت النفقة وغيرها، ولا يلزم من ذلك ثبوت الآثار العقلية كنبات اللّحية، والانحلال أثر عقلي لا شرعي.

٤). أي: ملاك التمكن من إجراء الأصل المؤمّن في الطرف الآخر.

المؤمِّن[١]، سواء أُنشيء التعبد بعنوان الانحلال أو لا[٢].

-٣-

صياغة الركن الثالث بناءً على أن العلم الاجمالي مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية.

الركن الثالث[٣]: أنْ يكون كل من الطرفين مشمولاً في نفسه ـ وبقطع النظر عن التعارض الناشيء من العلم الاجمالي ـ لدليل الاصل المؤمِّن؛ **إذ لو كان** احدهما مثلاً غيرَ مشمولٍ لدليل الاصل المؤمّن لسبب آخر[٤]، لجرى الاصل المؤمِّن في الطرف الآخر بدون محذور.

وهذه الصياغة إنّما تلائم إنكارَ القولِ بعلِّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية؛ إذ بناءً على هذا الانكار يتوقف تنجُّز وجوب الموافقة القطعية على التعارض بين الأصول المؤمِّنة، وأما على القول بالعلّية ـ كما هو مذهب المحقق العراقي ـ فلا تصحُّ الصياغة المذكورة؛ لأنَّ مجرد كون الاصل في أحد الطرفين لا معارضَ له، لا يكفي لجريانه؛ لأنّه ينافي عليَّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، فلابد من افتراض نكتة في الرتبة السابقة تعطِّل العلم الاجمالي عن التنجيز، ليتاح للأصل المؤمِّن أنْ يجري، ومن هنا صاغ المحقق المذكور الركن الثالث صياغة اخرى.

---

١). لأنَّ الأمارة تمنع من جريان الأصل في موردها على كل المسالك.

٢). وبهذا يتضح: أنَّ الوجه في سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية هو الانحلال الحكمي ـ لا التعبدي ـ باعتبار أنَّ العلم الاجمالي يبقىٰ موجوداً حقيقة، لكنه ليس منجزاً؛ لوجود مؤمِّن في بعض أطرافه.

٣). تعارض الأصول المؤمنة في الأطراف.

٤). كما لو كان أحدهما مجرىً لاستصحابٍ منجِّز.

صياغة الركن الثالث بناءً على أن العلم الاجمالي علة لوجوب الموافقة القطعيّة.

وحاصلها[١]: أنَّ تنجيز العلم الاجمالي يتوقف على صلاحيته لتنجيز معلومه على جميع تقاديره[٢]، فاذا لم يكن صالحاً لذلك، فلا يكون منجِّزاً، وعلى هذا فكلّما كان المعلوم الاجمالي على احد التقديرين غيرَ صالح للتنجُز بالعلم الاجمالي، لم يكن العلم الاجمالي منجّزاً؛ لأنـّه لا يصلح للتنجيز إلّا على بعض تقادير معلومه[٣]، وهذا التقدير غير معلوم، فلا أثر عقلاً لمثل هذا العلم الاجمالي.

ويترتب على ذلك: أنَّ العلم الاجمالي لا يكون منجّزاً إذا كان احد طرقيه منجَّزاً بمنجِّزٍ آخر غير العلم الاجمالي من أمارة او أصل منجِّز؛ وذلك لأنَّ العلم الاجمالي في هذه الحالة لا يصلُح لتنجيز معلومه على تقدير انطباقه على مورد الأمارة او الاصل؛ لأنَّ هذا الموردَ منجَّز في نفسه، والمنجَّز يستحيل أنْ يتنجَّز بمنجِّزٍ آخر؛ لاستحالة اجتماع علّتين مستقلتين على اثرٍ واحد، وهذا يعني: أنَّ العلم الاجمالي غير صالح لتنجيز معلومه على كلِّ حال، فلا يكون له اثر.

الفرق العملي بين مسلك الاقتضاء ومسلك العلية في تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة.

والفرق العملي بين هاتين الصياغتين يظهر في حالة عدم تواجد أصل مؤمِّن في أحد الطرفين، وعدم ثبوت منجِّز ايضاً سوى العلم الاجمالي[٤]؛ فإنَّ

---

١). أنه يشترط في منجزية العلم الاجمالي أن لا يكون أحد طرفيه قد تنجَّز بمنجز سابق، بل تكون المنجزية في كلٍّ من الطرفين حاصلة من العلم الاجمالي نفسه.

٢). كما لو علم اجمالاً بنجاسة أحد إناءَين، فإن النجاسة على تقدير وجودها في الإناء الأوّل تتنجز حرمته بسبب العلم الاجمالي، لا بسبب آخر، وكذلك على تقدير وجودها في الإناء الثاني.

٣). كإناءَين، نعلم أنَّ أحدهما خمر، ونعلم اجمالاً بوقوعَ قطرة دم في أحدهما، فلا يكون الاجمالي منجزاً؛ لتنجز أحد طرفيه بمنجز سابق هو العلم بخمريته، فلا يكون الاجمالي منجزاً لوجوب الاجتناب عنه لو كانت قطرة الدم قد وقعت فيه.

٤). ومثاله: العلم بأنه إما الاناء الأول خمر، أو الثاني ماءٌ متنجس، فهنا نجاسة مرددة بين كونها ذاتية في الأول أو عارضة في الثاني، ولا منجِّز في الطرفين سوىٰ العلم الاجمالي، ولكن هناك أصل مؤمّن في الثاني فقط، هو أصالة الطهارة، بناءً على القول بجريانها عند الشك في

الركن الثالث حسب الصياغة الاولى لا يكون ثابتاً، ولكنه حسب الصياغة الثانية ثابت، والصحيح هو الصياغة الاولى[١].

- ٤ -

الركن الرابع: أنْ يكون جريان البراءة في كلٍّ من الطرفين مؤدياً الى الترخيص في المخالفة القطعية، وإمكان وقوعها خارجاً على وجهٍ مأذونٍ فيه؛ إذ لو كانت المخالفة القطعية ممتنعةً على المكلَّف حتى مع الاذن والترخيص؛ لقصورٍ في قدرته[٢]، فلا محذور في اجراء البراءة في كلٍّ من الطرفين.

الركن الرابع ثابت على مسلك الاقتضاء دون مسلك العليّة.

وركنية هذا الركن مبنيَّة على إنكار عليّة العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وأما بناءً على العليّة، فلا دخل لذلك في التنجيز؛ إذ يكفي في امتناع جريان الأُصول حينئذٍ كونها مؤدّية للترخيص ولو في بعض الاطراف[٣].

صياغة المحقق الخوئي للركن الرابع

وهناك صياغة أُخرى لهذا الركن تبناها السيد الاستاذ، وهي: أن يكون جريان الاصول مؤدّياً الى الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية، ولو لم يلزم الترخيص في المخالفة القطعية[٤]، وقد تقدم الحديث عن ذلك بالقدر

النجاسة العارضة دون الذاتية.

١). لأن صياغة العراقي تبتني على قاعدة أن المتنجز لا يتنجز ثانية، كما أنَّ الوجود لا يمكن أن يطرأ عليه الوجود ثانيةً، ويردّه أن التنجز أمر اعتباري، يمكن أن يثبت للشيء من ناحيتين، فيتأكد ويقوىٰ.

٢). كما في الشبهة غير المحصورة، ودوران الأمر بين المحذورين.

٣). لأنَّ الترخيص منافٍ لكون العلم الاجمالي علّة لوجوب الموافقة القطعيّة، ولهذا ذهب المحقق العراقي الى عدم الحاجة لهذا الركن.

٤). الأوضح: وان لم يلزم تحقق المخالفة القطعيّة ووقوعها خارجاً؛ لأنَّ الترخيص في جميع الأطراف مع العلم بحرمة واحد منها قبيح في نفسه وان لم يؤدِّ الى المخالفة القطعية، ولأجله

المناسب[1]، كما أنَّ الصياغة المطروحة فعلاً لهذا الركن سيأتي مزيد تحقيق وتعديل بالنسبة اليها في مبحث الشبهة غير المحصورة[2] إن شاء اللهُ تعالى.

ذهب الى منجزية العلم الاجمالي في كلتا الشبهتين المحصورة وغير المحصورة.
١). الحلقة الثالثة ٢/٩٤.
٢). الحلقة الثالثة ٢ / ١٣٧ ـ ١٣٨.

٣ـتطبيقات منجزيّة العلم الاجمالي

عرفنا في ضوء ما تقدم، الاركان الاربعة لتنجيز العلم الاجمالي، فكلَّما انهدم واحد منها بطلت منجُزيته، وكلُّ الحالات التي قد يُدَّعىٰ سقوط العلم الاجمالي فيها عن المنجزية، لابد من افتراض انهدام أحد الاركان فيها، وإلّا فلا مبرر للسقوط.

وفيما يلي نستعرض عدداً مهماً من هذه الحالات لدراستها من خلال ذلك.

١ ـ زوال العلم بالجامع

الحالة الاولى: أنْ يزول العلم بالجامع[1] رأساً ولذلك صور:

الصورة الاولى: أنْ يظهر للعالم خطؤه في علمه، وأنَّ الاناءين اللذين اعتقد بنجاسة احدهما مثلاً طاهران، ولا شك هنا في السقوط عن المنجزيّة؛ لانعدام الركن الاول من الاركان المتقدمة.

الصورة الثانية: أنْ يتشكك العالم فيما كان قد علم به [إجمالاً]، فيتحوَّل

١). إما حدوثاً كما في الصورة الأولىٰ والثانية، وإما بقاء كما في الثالثة.

علمه بالجامع الى الشك البدوي، والأمر فيه كذلك أيضاً[١].

توهم بقاء الاطراف على المنجزية حتى بعد زوال العلم الاجمالي.

ولكن قد يُتوهَّم بقاء الاطراف على منجِّزيتها؛ لان الاصول المؤمنة تعارضت فيها في حال وجود العلم الاجمالي، وهو وإنْ زال، ولكنها بعد تعارضها وتساقطها لا موجب لعودها، فتظل الشبهة في كلّ طرف بلا أصل مؤمِّن، فتتنجز.

ردّ التوهم المذكور.

وقد يجاب على هذا التوهم بأنَّ الشك الذي سقط أصله [المؤمِّن] بالمعارضة هو الشك في انطباق المعلوم بالاجمال، وهذا الشك زال بزوال العلم الاجمالي ووجد بدلاً عنه الشك البدوي، وهو فرد جديد من موضوع دليل الاصل، ولم يقع الاصلُ المؤمِّنُ عنه طرفاً للمعارضة، فيجري بدون اشكال.

وفي كلٍّ من هاتين الصورتين يزول العلم بحدوث الجامع رأساً.

الصورة الثالثة: أنْ يزول العلم بالجامع بقاءً وإنْ كان العلم بحدوثه لا يزال مستمراً، وهذه الصورة تتحقق على أنحاء:

زوال منجزية العلم الاجمالي للعلم بانتهاء أمد الجامع

النحو الاول: أنْ يكون للجامع المعلوم أمدٌ محدَّد بحيث يرتفع متى ما استوفاه، فاذا استوفىٰ أمده، لم يَعُدْ هناك علم بالجامع بقاءً، بل يُعلم بارتفاعه، وإنْ كان العلم بحدوثه ثابتاً[٢].

استصحاب بقاء المنجزية إذا شك في بقاء أمد الجامع.

النحو الثاني: أنْ يكون الجامع على كلِّ تقديرٍ متيقَناً الى فترة ومشكوك البقاء بعد ذلك[٣]، وفي مثل ذلك يزول ايضاً العلم بالجامع بقاءً، ولكن يجري

١). لأنَّه بطروّ الشك لا يبقىٰ علم بالجامع لكي تثبت له المنجزية.

٢). كما لو علم إجمالاً بأنه نذر ترك شرب أحد الإناءَين الى الظهر، فاذا حلَّ الظهر زال علمه الاجمالي بالجامع بقاءً، وبزواله تزول منجزيته.

٣). وهو نفس المثال السابق إذا شك المكلّف في أنه نذر ترك أحدهما الى الظهر أو الى المغرب، فاذا حلَّ الظهر زال العلم الاجمالي، وامكن اثبات بقاء الحرمة المعلومة اجمالاً قبل

استصحاب الجامع المعلوم، ويكون الاستصحاب حينئذٍ بمثابة العلم الاجمالي[١].

العلم بالجامع المردد بين طويل الأمد وقصير الأمد ينجّز طويل الأمد على امتداده

النحو الثالث: أنْ يكون الجامع المعلوم مردداً بين تكليفين، غير أنَّ أحدهما على تقدير تحققه يكون أطولَ مكثاً في عمود الزمان من الآخر، كما إذا علم بحرمة الشرب من هذا الاناء الى الظهر، أوبحرمة الشرب من الاناء الآخر الى المغرب، فبعد الظهر لا علم بحرمة احد الاناءين فعلاً، فهل يجوز الشرب من الاناء الآخر حينئذٍ لزوال العلم الاجمالي؟

والجواب بالنفي؛ وذلك لعدم زوال العلم الاجمالي، وعدم خروج الطرف الآخر عن كونه طرفاً له؛ فإنَّ الجامع المردد بين التكليف القصير والتكليف الطويل الأمد لا يزال معلوماً حتى الآن كما كان[٢]؛ فالتكليف الطويل في الاناء الآخر بكل ما يضم من تكاليف انحلالية بعدد الآنات الى المغرب طرف للعلم الاجمالي، ويُسمّىٰ مثل ذلك بالعلم الاجمالي المردّد بين القصير والطويل، وحكمه: أنّه ينجِّز الطويل على امتداده.

سقوط منجزية العلم الاجمالي اذا كان احد الطرفين مشكوك البقاء على تقدير حدوثه

النحو الرابع: أنْ يكون التكليف في أحد طرفي العلم الاجمالي مشكوكَ البقاء على تقدير حدوثه[٣]، وقد يقال في مثل ذلك بسقوط المنجِّزية؛ لأنَّ فترة البقاء المشكوكة من ذلك التكليف[٤] لا موجب لتنجُّزها بالعلم الاجمالي؛ لأنّها

الظهر باستصحاب بقائها الى الغروب.

١). أي: بمنزلته في تنجيز الجامع تعبداً.

٢). غاية الأمر أنَّ أحد فرديه وهو القصير قد انتهىٰ أمده، أي: أنه بعد الظهر يبقىٰ عالماً إما بحرمة الإناء الأوّل الى الظهر، أو حرمة الاناء الثاني الى المغرب.

٣). كما لو علم بأنه لو كان نذر ترك الشاي، فهو قد نذره الى الظهر جزماً، ولو كان نذر ترك شرب الحامض فتقيده بالظهر مشكوك؛ لاحتمال كونه الى المغرب وهنا لا اشكال في وجوب ترك كلا المائعين قبل الظهر، وانما الاشكال في وجوب ترك الحامض بعد الظهر.

٤). وهي فترة ما بعد الظهر.

ليست طرفاً للعلم الاجمالي، ولا بالاستصحاب؛ إذ لا يقين بالحدوث ليجري الاستصحاب[١].

القول باستصحاب بقاء المنجزية في النحو المتقدم بناء على تقوّم الاستصحاب بالحالة السابقة لا باليقين بها.

وقد يجاب على ذلك بأنَّ الاستصحاب يجري على تقدير الحدوث بناءً على أنَّه متقوِّم بالحالة السابقة لا باليقين بها[٢]، ومعه يحصل العلم الاجمالي إمّا بثبوت الاستصحاب في هذا الطرف، أو ثبوت التكليف الواقعي في الطرف الآخر، وهو كافٍ للتنجيز[٣].

٢ ـ الاضطرار الى بعض الاطراف

الحالة الثانية: أنْ يعلم إجمالاً بنجاسة أحد [طعامين]، ويكون مضطراً فعلاً إلى تناول أحدهما، ولا شك في أنَّ المكلَّف يُسمح له بتناول ما يضطر اليه، وإنما نريد أنْ نعرف أنَّ العلم الاجمالي هل يكون منجِّزاً لوجوب الاجتناب عن الطعام الآخر أو لا؟

وهذه الحالة لها صورتان، **إحداهما:** أنْ يكون الاضطرار متعلِّقاً بطعام معيَّن[٤]، **والأخرى:** أنْ يكون بالإمكان دفعه بأيّ واحدٍ من الطعامين[٥].

---

١). لأنَّ المكلف منذ البداية (قبل الظهر) يعلم بوجوب ترك أحد المائعين الى الظهر، وأما الزائد على ذلك فهو غير معلوم.

٢). بأن يقال: إن وجوب ترك الحامض لو كان ثابتاً قبل الظهر فهو باقٍ الى ما بعد الظهر.

٣). أي: يعلم إما بثبوت استصحاب حرمة الحامض الى ما بعد الظهر، أو ثبوت حرمة الشاي الى الظهر، وهذا العلم منجز للطرفين.

٤). كما لو كان لديه إناء برتقال وإناء رمّان، وكان مضطراً لتناول البرتقال، ثم علم بنجاسة أحدهما.

٥). كأن يكون كلا الإناءين ماءَ برتقال، وكان مضطراً لتناول أحدهما.

الاضطرار الى طرف معيّن يسقط العلم الاجمالي عن المنجزية بشرط عدم تأخر الاضطرار عن العلم، بأن يكون متقدماً عليه أو مزامناً له.

أما **الصورة الأولى**، فالعلم الاجمالي فيها يسقط عن المنجزية؛ لزوال الركن الاول؛ حيث لا يوجد علم اجمالي بجامع التكليف، والسبب في ذلك: أنَّ نجاسة الطعام المعلومة إجمالاً جزء الموضوع للحرمة، والجزء الآخر عدم الاضطرار، وحيث أنَّ المكلَّف يحتمل أنَّ النجس المعلوم هو الطعام المضطر اليه بالذات، فلا علم له بالتكليف الفعلي، فتجري البراءة عن حرمة الطعام غير المضطر اليه وغيرها من الاصول المؤمِّنة بدون معارض؛ لأن حرمة الطعام المضطر اليه غير محتملة ليحتاج الى الاصل بشأنها، ولكن هذا على شرط أنْ لا يكون الاضطرار متأخراً عن العلم الاجمالي، وإلّا بقي على المنجّزية؛ لانه يكون من حالات العلم الاجمالي المردَّد بين الطويل والقصير؛ إذ يعلم المكلف [إما] بتكليفٍ فعليٍّ في هذا الطرف قبل حدوث الاضطرار، أو في الطرف الآخر حتى الآن.

اذا كان المعلوم بالاجمال متقدماً زماناً على الاضطرار لم يُسقط تنجيز العلم الاجمالي حتى لو كان الاضطرار متقدماً على العلم.

وقد يفترض الاضطرار قبل [العلم]، ولكنه متأخر عن زمان النجاسة المعلومة[1]، كما إذا اضطر ظهراً الى تناول أحد الطعامين ثم علم - قبل أنْ يتناول - أنَّ احدهما تنجَّس صباحاً، وهنا العلم بجامع التكليف الفعلي موجود[2]، فالركن الاول محفوظ[3]، ولكنَّ الركن الثالث غير محفوظ؛ لأنَّ التكليف على تقدير انطباقه على مورد الاضطرار [قد] انتهى أمده، ولا اثر لجريان البراءة عنه فعلاً،

---

١). أي: أنَّ الاضطرار ثابت قبل العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما، ولكن المعلوم بالاجمال يكون متقدماً على زمان الاضطرار.

٢). المناسب: العلم بجامع النجاسة موجود.

٣). لأنَّ المكلف يعلم اجمالاً بعد الظهر بتحقق وجوب الاجتناب في حقّه صباحاً عن أحد الاناءين، لكن هذا العلم لا أثر له؛ لأنه حصل في وقت لا تتعارض الأصول المؤمنة في أطرافه.

فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض.

ويطّرد ما ذكرناه في غير الاضطرار أيضاً من مسقطات التكليف، كتلف بعض الاطراف أو تطهيرها، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد إناءين، ثم تلف أحدُهما او غُسِل بالماء؛ فإنَّ العلم الاجمالي لا يسقط عن المنجِّزية بطروّ المسقطات المذكورة بعده، ويسقط عن المنجِّزية بطروِّها مقارنة للعلم الاجمالي أو قبله.

الاضطرار لطرف غير معيّن مسقط لوجوب الموافقة القطعية.

وأمّا الصورة الثانية[1]، فلا شكَّ في سقوط وجوب الموافقة القطعية بسبب الاضطرار المفروض، وإنما الكلام في جواز المخالفة القطعية، فقد يقال بجوازها[2] كما هو ظاهر المحقق الخراساني رحمه الله[3]، وبرهان ذلك يتكوّن ممّا يلي[4]:

أولاً: أنَّ العلم الاجمالي بالتكليف علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية[5].

ثانياً: أنَّ المعلول هنا ساقط[6].

الاستدلال على أن الاضطرار لطرف غير معيّن يجوّز المخالفة القطعيّة.

ثالثاً: يستحيل سقوط المعلول بدون سقوط العلة.

فينتج: أنّه لابد من الالتزام بسقوط العلم الاجمالي بالتكليف، وذلك

---

١). لم يفصّل هنا بين كون الاضطرار قبل العلم أو بعده؛ لأن الاضطرار الى غير المعيّن سواء حصل قبل العلم الاجمالي أو بعده، يبقىٰ معه المكلّف عالماً اجمالاً بالتكليف الثابت على كلِّ تقدير، فيكون منجّزاً عليه.

٢). بتناول الإناء الآخر.

٣). كفاية الأصول: ٣٦٠.

٤). هذا البرهان من صياغة المصنف قدس سره ولم يذكر بهذا النحو في الكفاية.

٥). فمتىٰ ثبت العلم الاجمالي وجبت موافقته القطعيّة، ولا يمكن التفكيك بينهما.

٦). أي: أنَّ وجوب الموافقة القطعية بترك الطرفين ساقط؛ لجواز ارتكاب أحدهما بسبب الاضطرار.

بارتفاع التكليف، فلا تكليف مع الاضطرار المفروض[١]، وبعد ارتفاعه وإنْ كان التكليف محتمَلاً في الطرف الآخر، ولكنه حينئذٍ احتمال بدوي مؤمَّن عنه بالاصل.

والجواب عن ذلك:

ردّ المصنف على الاستدلال المذكور.

أولاً: بمنع علّية العلم الاجمالي بالتكليف لوجوب الموافقة القطعية[٢].

ثانياً: بأنَّ ارتفاع وجوب الموافقة القطعية الناشيء من العجز والاضطرار لا ينافي العلية المذكورة؛ لأنَّ المقصود منها عدم امكان جعل الشك مؤمِّناً؛ لأنَّ الوصول بالعلم تامّ، ولا ينافي ذلك وجودَ مؤمِّنٍ آخر وهو العجز، كما هو المفروض في حالة الاضطرار.

تسليم فقرات البرهان المتقدم يوجب التصرف في التكليف المعلوم اجمالاً بنحوٍ لا يؤدي الى ترك الموافقة القطعية.

ثالثاً: لو سلّمنا فقرات البرهان الثلاث، فهي إنّما تُنتج لزوم التصرف في التكليف المعلوم[٣] على نحوٍ لا يكون الترخيص في تناول أحد الطعامين لدفع الاضطرار إذناً في [جواز المخالفة] القطعية له، وذلك يحصل برفع اليد عن إطلاق التكليف لحالة واحدة، وهي: حالة تناول الطعام [المضطر اليه] وحده من قبل المكلف المضطر، مع ثبوته في حالة تناول كلا الطعامين معاً، فمع هذا الافتراض إذا تناول المكلف المضطر العالم اجمالاً احدَ الطعامين[٤] فقط، لم يكن قد ارتكب مخالفة احتمالية على الاطلاق[٥]، واذا تناول كلا الطعامين، فقد ارتكب مخالفة

---

١). في العبارة ايهام، والمقصود: فلا تكليف على تقدير ثبوته في الإناء الذي يختاره المكلّف.
٢). بل هو مقتضٍ لذلك على رأي المصنف قدس سره.
٣). بتقييد إطلاقه، وعدم اسقاطه رأساً.
٤). وهو الطعام المضطر اليه.
٥). لأنَّ المحرّم عليه هو ارتكاب الطرفين معاً، والمفروض أنه لم يفعل ذلك.

قطعية للتكليف المعلوم، فلا يجوز.

٣ـ انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي

لكل علم اجمالي سبب، والسبب **تارة** يكون مختصاً في الواقع بطرفٍ معيَّنٍ من اطراف العلم الاجمالي، **وأخرى** تكون نسبته الى الطرفين أو الاطراف على نحوٍ واحد.

ومثال الاول: أنْ ترى قطرةَ دمٍ تقع في أحد [إناءَين]، ولا تميِّز الإناء بالضبط، فتعلم اجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، والسبب هو قطرة الدم، وهي في الواقع مختصة بأحد الطرفين، ويمكن أنْ تؤخذ قيداً في المعلوم بأن تقول: إني أعلم اجمالاً بنجاسةٍ ناشئةٍ من قطرة الدم التي رأيتها، لا بنجاسةٍ كيفما اتفقت، ويترتب على ذلك: أنّه إذا حصل علم تفصيلي بنجاسة إناء معيَّن من الإناءين؛ فإنْ كان هذا العلم التفصيلي [متعلِّقاً] بنفس سبب العلم الاجمالي، بأنْ علمت تفصيلاً بأنَّ القطرة[1] قد سقطت هنا، انحلَّ العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، وانهدم الركن الثاني؛ إذ يكون من النحو الأول من الانحاء الاربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن ذلك الركن ـ وإنْ كان هذا العلم التفصيلي بسبب آخر، كما إذا رأيت قطرة أخرى من الدم تسقط في الاناء المعيَّن، لم ينحلَّ العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي؛ لأنَّ المعلوم التفصيلي ليس مصداقاً للمعلوم الاجمالي لينطبق عليه ويسري العلم من الجامع الى الفرد بخصوصه، وكذلك الأمر[2] إذا شك في أنَّ

ينحلّ العلم الاجمالي إذا كان العلم التفصيلي متعلّقاً بنفس سبب العلم الاجمالي.

عدم انحلال العلم الاجمالي اذا تعلّق العلم التفصيلي بغير سبب العلم الاجمالي

١)ـ المعلومة بالاجمال نفسها.
٢)ـ أي: لا ينحل العلم الاجمالي.

سبب العلم التفصيلي هو نفس تلك القطرة او غيرها[١]؛ حيث لا يحرز حينئذٍ كون المعلوم التفصيلي مصداقاً للمعلوم الاجمالي، ويدخلُ في النحو الثالث[٢] من الأنحاء الاربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن الركن الثاني ـ.

عدم انحلال العلم الاجمالي إذا لم يحرز كون المعلوم تفصيلاً مصداقاً للمعلوم اجمالاً

ومثال الثاني ـ أيْ ما كانت نسبة سبب العلم الاجمالي فيه الى الاطراف متساوية ـ أنْ يحصل علم اجمالي بنجاسة أحد الإناءات التي هي في معرض استعمال الكافر أو الكلب؛ لمجرَّد استبعاد أنْ يَمُرَّ زمان طويل بدون أنْ يُستعمل بعضها[٣]؛ فإنَّ هذا الاستبعاد نسبته الى الاطراف على نحوٍ واحد[٤]، ويترتَّب على ذلك: أنـَّه لا يصلح أنْ يكون قيداً [محصصاً] للمعلوم الاجمالي، وعليه فإذا حصَل العلم التفصيلي بنجاسة إناء معيَّن انحلَّ العلم الاجمالي حتماً؛ لانهدام الركن الثاني، وذلك لأنَّ المعلوم التفصيلي مصداق للمعلوم الاجمالي جزماً، حيث لم [يتحصَّص] المعلوم الاجمالي بقيد زائد[٥]، ومعه يسري العلم من الجامع الى الفرد، ويدخل في النحو الثاني من الأنحاء الأربعة المتقدمة ـ عند الحديث عن الركن الثاني ـ.

اذا لم يكن سبب العلم الاجمالي مختصاً بطرف معيّن، فانّه ينحلّ بالعلم التفصيلي مطلقاً.

---

١). كما لو علم تفصيلاً بنجاسة أحد الإناءين، ولكن لم يعلم بأنَّ نجاسته ناشئة من نفس القطرة التي سقطت في أحدهما أم من غيرها.
٢). وهو أن تؤخذ في المعلوم بالاجمال خصوصيّة كالطويل، ولا يعلم تواجدها في المعلوم بالتفصيل.
٣). أي: أنَّ حساب الاحتمال يقتضي تنجّس أحدها.
٤). وان كانت النجاسة الثابتة بسبب الاستبعاد مختصة بأحد الأطراف واقعاً.
٥). أي: أنَّ الانحلال هنا لا يختصّ بشقٍّ دون شقٍّ، بل هو حاصل مطلقاً، فأيُّ إناء نعلم بعد ذلك تفصيلاً أنه ولغ فيه الكلب، سيكونُ مصداقاً للمعلوم بالاجمال جزماً؛ إذ المفروض أنَّ المعلوم بالاجمال لم تؤخذ فيه علامة معيّنة تمنع من انطباق المعلوم بالتفصيل عليه، وحصول الانحلال.

يشترط في انحلال العلم الاجمالي بالتفصيلي تعاصر المعلومين فيهما، دون تعاصر العلمين

وفي كل حالة يثبت فيها الانحلال[1] يجب أنْ يكون المعلوم التفصيلي والمعلوم الاجمالي متحدين في الزمان[2]، وأما إذا كان المعلوم التفصيلي متأخراً زماناً، فلا انحلال للعلم الاجمالي حقيقةً؛ لعدم كون المعلوم التفصيلي حينئذٍ مصداقاً للمعلوم الاجمالي، ولا يشترط في الانحلال الحقيقي وانهدام الركن الثاني التعاصر بين نفس العلمين؛ فإنَّ العلم التفصيلي المتأخر زماناً يوجب الانحلال ايضاً إذا أُحرز كون معلومه مصداقاً للمعلوم بالاجمال؛ لأنَّ مجرد تأخر العلم التفصيلي مع احراز المصداقية لا يمنع عن سراية العلم قهراً من الجامع الى الخصوصية، وهو معنى الانحلال.

٤ ـ الانحلال الحكمي بالأمارات والاصول

شروط الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي بالأمارات والاصول الشرعية المنجزة لبعض الأطراف.

إذا جرت في حقِّ المكلف أمارات أو اصول شرعية منجِّزة للتكليف في بعض اطراف العلم الاجمالي، فلا انحلالَ حقيقي[3] ولا تعبدي[4]، كما تقدم، ولكن ينهدم الركن الثالث بإحدىٰ صيغتيه المتقدمتين[5] إذا توفرت شروط:

أحدها: أنْ لا يقلَّ البعض المنجَّز بالأمارة أو الاصل الشرعي عن عدد

---

١). وهي الحالة الثانية والشق الأول من الحالة الأولىٰ.

٢). أي: يشترط تعاصر المعلومين، وان لم يكن العلمان متعاصرين، كأن يعلم بنجاسة أحدهما غير المعين صباحاً، ويعلم مساءً بنجاسة أحدهما المعيّن صباحاً.

٣). لأنه لا يحصل الّا بالعلم التفصيلي الوجداني بأحد الاطراف.

٤). لأنه إن أُريد اثبات الانحلال الحقيقي بالتعبّد، فهو غير ممكن؛ لأنَّ الانحلال الحقيقي أثر تكويني ثابت للعلم الوجداني، وإن أُريد التعبد بالانحلال، فهذا التعبد لغو، كما تقدم بيانه.

٥). وهما: تعارض الأصول في الأطراف (للنائيني)، وعدم تنجز أحد الاطراف بمنجز غير العلم الاجمالي (للعراقي).

المعلوم بالاجمال من التكاليف.

ثانيها: أنْ لا يكون المنجِّز الشرعي من أمارة او أصل ناظراً الى تكليف مغاير لما هو المعلوم إجمالاً، كما إذا علم اجمالاً بحرمة أحد الاناءَين بسبب نجاسته، وقامت البيِّنة على حرمة احدهما المعيَّن بسبب الغصب[١].

ثالثها: أنْ لا يكون وجود المنجز الشرعي متأخراً عن حدوث العلم الاجمالي[٢].

فكلّما توفرت هذه الشروط الثلاثة انهدم الركن الثالث؛ لجريان الاصل المؤمّن في غير مورد المنجِّز الشرعي بلا معارض؛ وفقاً للصيغة الاولى؛ ولعدم صلاحية العلم الاجمالي للاستقلال في تنجيز معلومه على كلِّ تقديرٍ؛ وفقاً للصيغة الثانية[٣].

ويسمّىٰ السقوط عن المنجِّزية في هذه الحالة بالانحلال الحكمي؛ تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي والانحلال التعبُّدي.

وأمّا إذا اختلَّ الشرط الاول، فالعلم الاجمالي منجِّز للعدد الزائد، والأصول بلحاظه[٤] متعارضة.

واذا اختلَّ الشرط الثاني، فالأمر كذلك؛ لأنَّ ما ينجِّزه العلم في مورد الأمارة

---

١). لأنَّ ما تنجزه الأمارة هو: وجوب الاجتناب عن المغصوب، وما ينجزه الإجمالي: وجوب اجتناب النجس، فلا ربط لأحدهما بالآخر حتىٰ يحصل الانحلال.

٢). أي: أن يكون قيام الأمارة أو الاصل المنجزين متقدماً على حصول العلم الاجمالي، فإن كانا متأخرين عنه، بقي على المنجزية.

٣). فانه ينجّز وجوب الاجتناب عن أحد الطرفين، دون الطرف الآخر؛ فإنه منجَّز بالأمارة أو الأصل.

٤). أي: بلحاظ العدد الزائد.

غير ما تنجّزه الأمارة نفسُها.

واذا اختلّ الشرط الثالث[١]، كان العلم الاجمالي منجِّزاً والركن الثالث محفوظاً؛ لأنّ الاصول المؤمِّنة في غير مورد الأمارة والاصل الشرعي المنجِّز، معارَضة بالاصول المؤمِّنة التي كانت تجري في موردهما قبل ثبوتهما.

وبكلمة اخرىٰ: إذا أخذنا من مورد المنجِّز الشرعي فترةً ما قبل ثبوت هذا المنجز، ومن غيره الفترةَ الزمنية على امتدادها، حصلنا على علم اجمالي تام الاركان[٢] فينجِّز[٣].

انهدام الركن الثالث موقوف على عدم تأخر المنجز الشرعي عن العلم الاجمالي.

ومن هنا يعرف أنّ انهدام الركن الثالث بالمنجِّز الشرعي مرهونٌ بعدم تأخر نفس المنجِّز عن العلم، ولا يكفي عدم تأخُّر مؤدّىٰ الأمارة مثلاً مع تأخر قيامها[٤]؛ وذلك لأنّ سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز في حالات قيام المنجِّز الشرعي في بعض اطرافه، إنما هو بسبب المنجزية الشرعية [المانعة من تحقق الركن الثالث] بإحدىٰ الصيغتين السابقتين، والمنجزية لا تبدأ إلّا من حين قيام الأمارة أو جريان الاصل، سواء كان المؤدّىٰ مقارِناً لقيامها أو سابقاً على ذلك.

---

١). بأن علمنا إجمالاً في الساعة الواحدة بنجاسة أحد إناءَين، ثم قامت الأمارة الشرعية في الساعة الثالثة على نجاسة الثاني.

٢). وهو العلم إمّا بنجاسة الأول من الساعة الواحدة الى نهاية الثانية، أو نجاسة الثاني في تمام الساعات.

٣). ويجب الاجتناب عن الطرف الأول في الساعة الاولى والثانية، وعن الطرف الثاني في تمام الساعات، أما في الساعة الاولى والثانية فبسبب العلم الاجمالي، وأما في بقية الساعات فبسبب منجزية الأمارة.

٤). أي: أنّ حصول الانحلال الحكمي وجريان أصل الطهارة في الإناء الأول بلا معارضة بجريانه في الثاني موقوف على تقدم المنجز الشرعي على العلم الاجمالي لا على تقدم مؤدّاه (المعلوم).

الانحلال الحكمي يتوقف على عدم تأخر المنجز الشرعي، والانحلال الحقيقي يتوقف على عدم تأخر المعلوم التفصيلي عن المعلوم الاجمالي.

وبالمقارنة بين الانحلال الحكمي كما شرحناه هنا والانحلال الحقيقي كما شرحناه آنفاً، يظهر أنّهما يختلفان في هذه النقطة، فبينما العبرة في الانحلال الحكمي بعدم تأخر نفس المنجِّز الشرعي عن العلم الاجمالي، نلاحظ: أنّ العبرة في الانحلال الحقيقي كانت بملاحظة جانب المعلوم التفصيلي وعدم تأخره عن زمان المعلوم الاجمالي[1]؛ وذلك لأنّ ميزانه سراية العلم من الجامع الى الفرد، وهي لازم قهريٌّ لانطباق المعلوم الاجمالي على المعلوم التفصيلي ومصداقيَّة هذا لذاك، ولا دخل لتاريخ العلمين في ذلك، فمتى ما اجتمع العلمان ولو بقاءً وحصل الانطباق المذكور حصل الانحلال الحقيقي.

٥ ـ اشتراك علمين اجماليين في طرف

قد يفترض أنّ أحد طرفي العلم الاجمالي طرف في علم اجمالي آخر، فإن كان العلمان متعاصرين، فلا شك في تنجيزهما معاً، وتلقّي الطرف المشترك التنجز منهما معاً؛ لأنّ مرجع العلمين الى العلم بثبوت تكليف واحد في الطرف المشترك، أو تكليفين في الطرفين الآخرين، وأمّا إذا كان أحدهما سابقاً على الآخر، فقد يقال[2]: إنّ العلم المتأخر يسقط عن المنجزية؛ لاختلال الركن الثالث، إما بصيغته الأولى، وذلك بتقريب: أنّ الطرف المشترك قد سقط عنه الاصل المؤمِّن سابقاً بتعارض الاصول الناشيء من العلم الاجمالي السابق، فالأصل في الطرف المختصّ بالعلم الاجمالي المتأخر يجري بلا معارض، وإما بصيغته الثانية،

دعوىٰ أن التأخر الزماني لأحد العلمين الاجماليين المشتركين في طرف يُبطل منجزيّة المتأخر للطرف المختص به.

١). ولا يلزم تقدّم العلم التفصيلي على العلم الاجمالي.
٢). أجود التقريرات ٣/٤٢٦ ـ ٤٢٧.

وذلك بتقريب: أنَّ الطرف المشترك قد تنجَّز بالعلم السابق[١]، فلا يكون العلم المتأخر صالحاً لمنجزيته، فهو إذن لا يصلح لمنجزية معلومه على كلِّ تقدير[٢].

إبطال التقريب الثاني للدعوىٰ المذكورة.

ولكن الصحيح عدم السقوط عن المنجزية[٣]، وبطلان التقريبين السابقين؛ وذلك لأنَّ العلم الاجمالي الأول لا يوجب التنجيزَ في كلِّ زمان[٤]، و[لا يوجب] تعارضَ الاصول في الاطراف[٥] كذلك[٦]، إلّا بوجوده الفعلي في ذلك الزمان، لا بمجرد حدوثه ولو في زمان سابق، وعليه فتنجُّز الطرف المشترك بالعلم الاجمالي السابق في زمان حدوث العلم المتأخر إنّما يكون بسبب بقاء ذلك العلم السابق الى ذلك الحين، لا بمجرد حدوثه، وهذا يعني: أنَّ تنجُّز الطرف المشترك فعلاً له سببان، **أحدهما:** بقاء العلم السابق، **والآخر:** حدوث العلم المتأخر[٧]، واختصاص احد السببين بالتأثير دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فينجِّزان معاً، وبذلك يبطل التقريب الثاني.

إبطال التقريب الأوّل للدعوىٰ المذكورة.

كما أنَّ الاصل المؤمِّن في الطرف المشترك يقتضي الجريان في كلِّ آن، وهذا الاقتضاء يؤثر مع عدم المعارض، ومن الواضح: أنَّ جريان الأصل المؤمّن

---

١). أي: أنَّ الاجمالي الثاني يحدث وأحد طرفيه قد تنجّزَ بمنجز سابق؛ إذ أنَّ طرفه المشترك قد تنجّز بالعلم الاجمالي الأوّل.
٢). إذ على تقدير كون النجس هو طرفه المشترك، لا يكون العلم الإجمالي المتأخر منجزاً لحرمته؛ لأنها قد تنجزت بالعلم الاجمالي الأوّل.
٣). أي: عدم سقوط العلم الاجمالي المتأخر عن المنجزية.
٤). هذا ناظر الى صيغة العراقي.
٥). هذا ناظر الى صيغة النائيني.
٦). أي: في كلِّ زمان.
٧). أي: أنَّ الطرف المشترك يتلقىٰ التنجيز في الساعة الأولىٰ من العلم الاجمالي الأوّل، فاذا حصل العلم الاجمالي الثاني في الدقيقة الأولىٰ من الساعة الثانية، مع بقاء الاجمالي الأول ثابتاً فيها، تلقىٰ الطرف المشترك التنجيز منهما معاً.

في الطرف المشترك في الفترة الزمنية السابقة على حدوث العلم الاجمالي المتأخر كان معارَضاً بأصلٍ واحد ـ وهو الاصل في الطرف المختصّ بالعلم السابق ـ غير أنَّ جريانه في الفترة الزمنيّة اللاحقة[1] يوجد له معارضان، وهما الأصلان الجاريان في الطرفين المختصَّين معاً، وبذلك يبطل التقريب الاول، فالعلمان الاجماليان منجِّزان معاً.

٦ ـ حكم ملاقي احد الاطراف

دعوىٰ عدم منجزية العلم الاجمالي الثاني لملاقي أحد الاطراف.

إذا عَلِم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد [مائعين] ولاقىٰ الثوبُ أحدَهما المعيَّن، حصل علم اجماليّ آخرُ بنجاسة الثوب أو المائع الآخر، وهذا ما يسمّىٰ بملاقي أحد أطراف الشبهة، وفي مثل ذلك قد يقال بعدم تنجيز العلم الاجمالي الآخر، فلا يجب الاجتناب عن الثوب وإن وجب الاجتناب عن المائعين؛ وذلك لأحد تقريبين:

تقريب الدعوىٰ بتطبيق فرضية العلمين الاجماليين المتقدم والمتأخر.

الاول: تطبيق فرضيَّة العلمين الاجماليين المتقدم والمتأخر في المقام، بأنْ يقال: إنَّه يوجد لدى المكلف علمان اجماليان بينهما طرف مشترك وهو المائع الآخر، فينجِّز السابقُ منهما دون المتأخر.

بطلان القاعدة التي يستند اليها التقريب المذكور.

وهذا التقريب ـ إذا تمّ ـ يختصُّ بفرض تأخر الملاقاة أو العلم بها على الاقل عن العلم بنجاسة أحد المائعين[2]، ولكنه غير تامّ كما تقدم[3].

---

١). أي: منذ الدقيقة الاولى من الساعة التي يحدث فيها العلم الاجمالي الثاني.
٢). أي: أنه أخصّ من المدّعىٰ؛ إذ لا يتمّ إذا كان العلم بالملاقاة مقارناً للعلم الاجمالي الأوّل؛ إذ يكون كلاهما منجزاً حينئذٍ للطرف المشترك؛ لأنَّ حصول التنجيز بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجِّح.
٣). لبطلان القاعدة التي يستند اليها.

الثاني: أنَّ الركن الثالث منهدم[١]؛ لأنَّ اصل الطهارة يجري في الثوب بدون معارض؛ وذلك لأنَّه أصل طوليٌّ بالنسبة الى اصل الطهارة في المائع الذي لاقاه الثوب ـ ولنسمِّه المائع الاول ـ فأصالة الطهارة في المائع الاول تعارض أصالة الطهارة في المائع الآخر، ولا تدخل أصالة الطهارة للثوب في هذا التعارض؛ لطوليتها[٢]، وبعد ذلك[٣] تصل النوبة اليها بدون معارض؛ وفقاً لما تقدّم[٤] في الحالة الاولى من حالات الاستثناء من تعارض الاصول وتساقطها.

تقريب الدعوىٰ بجريان الاصل المؤمّن في ملاقي أحد طرفي العلم الاجمالي الأوّل بلا معارض.

وهذا التقريب ـ إذا تمّ[٥] ـ يجري سواء اقترن العلم بالملاقاة [بالعلم الاجمالي] بنجاسة احد المائعين او تأخّر عنه، فالتقريب الثاني إذن أوسع جَرَياناً من التقريب الاول[٦].

القول بعدم جريان كلا التقريبين في حالة ملاقاة الثوب لأحد المائعين بعد تلف الأوّل.

وقد يقال: إنَّ هناك بعضَ الحالات لا يجري فيها كلا التقريبين، وذلك فيما إذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة أحد المائعين بعد تلف المائع الاول، ثم علم بأنَّ الثوب كان قد [لاقىٰ] المائع الاول، ففي هذه الحالة لا يجري التقريب الاول[٧]؛ لأنَّ العلم الاجماليَّ المتقدم ليس منجِّزاً؛ لاختلال الركن الثالث فيه كما تقدم[٨]،

---

١). أي: في العلم الاجمالي الثاني.

٢). أي: أنها لا تجري في الثوب إذا جرت في المائع الملاقىٰ؛ إذ لا حاجة حينئذٍ الى جريانها؛ لأنه مع الحكم بطهارة الملاقىٰ لا يبقىٰ شك في طهارة الثوب.

٣). أي: بعد عدم جريان أصالة الطهارة في المائع الملاقىٰ بسبب المعارضة.

٤). في ص ٩٨ – ٩٩ من هذا الجزء.

٥). أي: أنه لا يسلّم تماميّته.

٦). إذ في الأوّل يشترط تأخر العلم بالملاقاة عن العلم الاجمالي الأوّل، وينبغي التنبيه على أنَّ الرأي الواقعي للمصنف قدس سره أنَّ العلم الاجمالي الثاني منجّز، وأنه يجب اجتناب الثوب.

٧). القائل: إنَّ العلم الاجمالي المتقدم ينجز دون المتأخر؛ فانه ساقط عن المنجزية.

٨). لأنه لا معنىٰ لجريان الأصل المؤمن في الاناء التالف، وعليه لا يحصل تعارض بين الأصول، كما أنه لو كان النجس واقعاً هو التالف، فلا معنىٰ لتنجيز حرمته، وعليه لا يكون

فلا يمكن أنْ يحول دون تنجيز العلم الاجمالي المتأخر بنجاسة الثوب او المائع الآخر الموجود فعلاً، ولا يجري التقريب الثاني[١]؛ لأنَّ الأصل المؤمِّن في المائع الاول لا معنى له بعد تلفه، وهذا يعني أنَّ الاصل في المائع الآخر له معارض واحد وهو الاصل المؤمِّن في الثوب، فيسقطان بالتعارض.

صحة جريان التقريب الثاني في الحالة المذكورة.

ولكن الصحيح: أنَّ التقريب الثاني يجري في هذه الحالة ايضاً؛ لأنَّ تلف المائع الاول لا يمنع عن استحقاقه لجريان اصل الطهارة فيه[٢] ما دام لطهارته أثرٌ فعلاً، وهو طهارة الثوب، فأصل الطهارة في المائع الاول ثابت في نفسه ويتولّى المعارضة [للأصل] في المائع الآخر في المرتبة السابقة، ويجري الاصل في الثوب بعد ذلك بلا معارض.

٧ـ الشبهة غير المحصورة

إذا كثرت أطراف العلم الاجمالي بدرجة كبيرة، سُمِّيت بالشبهة غير المحصورة، والمشهور بين الأصوليين سقوطه عن المنجزية لوجوب الموافقة القطعية[٣]، وهناك من ذهب الى عدم حرمة المخالفة القطعية[٤].

ويجب أنْ نفترض عاملَ الكثرة فقط، وما قد ينجُم عنه من تأثير في إسقاط

الاجمالي منجِّزاً لمعلومه على كلا التقديرين.

١). وهو القائل: إن الركن الثالث في الاجمالي الثاني منهدم؛ لانَّ أصل الطهارة يجري في الثوب بلا معارض.

٢). حتىٰ مع افتراض تلفه.

٣). أي: عدم وجوب اجتناب جميع الأطراف.

٤). أي: جواز ارتكاب جميع الأطراف.

العلم الاجمالي عن المنجزية، دون أنْ نُدخل في الحساب ما قد يُقارن افتراضَ الكثرة من أمورٍ أخرىٰ كخروج بعض الاطراف عن محلِّ الابتلاء[١].

وعلى هذا الاساس يمكن أنْ نقرب عدم وجوب الموافقة القطعية وجواز اقتحام بعض الاطراف بتقريبين:

حصول الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف المقتحم في الشبهة غير المحصورة.

التقريب الاول[٢]: أنَّ هذا الاقتحامَ مستندٌ الى المؤمِّن، وهو الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف المقتَحَم؛ إذ كلّما زادت اطراف العلم الاجمالي تضاءلت القيمة الاحتمالية للانطباق في كلِّ طرف، حتى تصل الى درجة يوجد على خلافها اطمئنان فعلي[٣].

وقد استشكل المحقق العراقي[٤] وغيره باستشكالين على هذا التقريب:

الاشكال على حصول الاطمئنان المذكور بمنافاته للعلم الاجمالي.

أحدهما[٥]: محاولة البرهنة على عدم وجود اطمئنان فعليٍّ بهذا النحو؛ لان الاطراف كلها متساوية في استحقاقها لهذا الاطمئنان الفعلي بعدم الانطباق، ولو وجدت اطمئنانات فعلية بهذا النحو في كلِّ الاطراف، لكان ذلك مناقضاً للعلم الاجمالي بوجود النجس مثلاً في بعضها؛ لأنَّ السالبة الكلية التي تتحصّل من مجموع الاطمئنانات مناقضة للموجبة الجزئية التي يكشِفها العلم الاجمالي[٦].

---

١). فإنه وإن أسقط العلم الإجمالي عن المنجزيّة، إلّا أنه لا اختصاص له بالشبهة غير المحصورة، بل تَسقط المنجزية حتىٰ في الشبهة المحصورة.

٢). فرائد الاصول ٣/٢٦٥.

٣). أي: اطمئنان فعليّ بعدم انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف المقتحم.

٤). نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث: ٣٣٠.

٥). وهو صغروي، يدّعىٰ فيه عدم حصول الاطمئنان المذكور.

٦). وبما أنَّ العلم الاجماليّ موجود بحسب الفرض، فلا يمكن أن توجد الاطمئنانات الفعليّة المنافية له.

ردّ الاشكال المذكور.

والجواب على ذلك: أنَّ الاطمئنانات المذكورة إذا أدّت بمجموعها الى الاطمئنان الفعلي بالسالبة الكلية، فالمناقضة واضحة، ولكنَّ الصحيح أنـّها لا تؤدي الى ذلك، فلا مناقضة.

دعوى أن كلّ مجموعة من الاحرازات تؤدّي الى احراز مجموع متعلقاتها.

وقد تقول: كيف لا تؤدّي الى ذلك؟ أليس الاطمئنان بـ(الف) والاطمئنان بـ(باء) يؤدّيان حتماً الى الاطمئنان بمجموع (الالف والباء)؟ وكقاعدة عامة أنَّ كل مجموعة من الاحرازات تؤدّي الى إحرازِ مجموعة المتعلقات ووجودها جميعاً بنفس تلك الدرجة من الإحراز.

ونجيب على ذلك:

نقض الدعوى المذكورة بأدائها الى الزام المدعي بأنه لا يحتمل عدم انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف المقتحم، وهو منافٍ للوجدان.

أولاً: بالنقض[1]، وتوضيحه: أنَّ من الواضح وجود احتمالات لعدم انطباق المعلوم الاجمالي بعدد أطراف العلم الاجمالي، وهذه الاحتمالات والشكوك فعلية بالوجدان، ولكنها مع هذا لا تؤدّي بمجموعها الى احتمال مجموع محتَملاتها بنفس الدرجة، فإذا صَحَّ أنَّ (الف) محتمل فعلاً و(باء) محتمل فعلاً، ومع هذا لا يُحتمل بنفس الدرجة مجموع (الف) و(باء)، فيصِحُّ أنْ يكون كلٌّ منهما [مطمأناً] به، ولا يكون المجموع [مطمأناً] به.

وثانياً: بالحلّ[2]، وهو: أنَّ القاعدة المذكورة إنما تصدق فيما إذا كان كلٌّ من

---

١). أي: النقض باحتمال عدم الانطباق في كلِ طرفٍ، فإنه لا يؤدي الى قضية سالبة كلية هي احتمال عدم نجاسة شيء من الأواني، والاكان منافياً للعلم بنجاسة واحدٍ منها.

٢). حاصله: أنَّ الاطمئنان مطلق ومشروط، وان القاعدة المذكورة تصح في المطلق دون المشروط، وفي المقام الاطمئنان بعدم نجاسة كل طرف مشروط بثبوت النجاسة في غيره، وليس مطلقاً حتىٰ لحالة عدم ثبوتها في غيره، وعليه لا يؤدي مجموع الاطمئنانات الى الاطمئنان بالسالبة الكلية، وانه لا شيء من الاطراف نجس.

[الاحرازات] يستبطن ـ إضافة الى إحراز وجود متعلّقه فعلاً ـ إحراز وجوده [حتىٰ] على تقدير وجود متعلّق الاحراز الآخر على نهج القضية [المطلقة][١]، فمن يطمئن بأنَّ (الف) موجود حتى على تقدير وجود (باء) أيضاً، وأنَّ (باء) موجود أيضاً حتى على تقدير وجود (الف)، فهو مطمئن حتماً بوجود المجموع، وفي المقام الاطمئنان بعدم انطباق المعلوم الاجمالي على أيّ طرف، وان كان موجوداً فعلاً، ولكنه لا يستبطن الاطمئنان بعدم الانطباق عليه حتى على تقدير عدم الانطباق على الطرف الآخر، والسبب في ذلك: أنَّ هذا الاطمئنان إنما نشأ من حساب الاحتمالات وإجماع احتمالات الانطباق في الاطراف الاخرى على نفي الانطباق في هذا الطرف، فتلك الاحتمالات إذن هي الاساس في تكوُّن الاطمئنان، فلا مبررَ إذن للاطمئنان بعدم الانطباق على طرفٍ عند افتراض عدم الانطباق على الطرف الآخر؛ لأنَّ هذا الافتراض يعني بطلان بعض الاحتمالات التي هي الاساس في تكوّن الاطمئنان بعدم الانطباق.

الاشكال على الاطمئنان المذكور بأدائه لتعارض الاطمئنانات في جميع الاطراف وتساقطها.

واما الاستشكال الآخر[٢] فيتجه ـ بعد التسليم بوجود الاطمئنان المذكور ـ الى أنَّ هذا الاطمئنان بعدم الانطباق لما كان موجوداً في كل طرف، فالاطمئنانات [تكون متعارضة] في الحجيّة والمعذرية؛ للعلم الاجمالي بأنَّ بعضها كاذب، والتعارض يؤدّي الى سقوط الحجية عن جميع تلك الاطمئنانات.

---

١). وأنَّ الطرف الأوّل غير نجس حتىٰ لو كان الطرف الثاني غير نجس أيضاً.

٢). وهو استشكال كبروي، حاصله: لو سلمنا حصول الاطمئنان في كل طرف بعدم كونه النجس المعلوم بالاجمال، فإنَّ هذا الاطمئنان ليس حجة.

ردّ الاشكال بتوقف التعارض والتساقط على سببين كلاهما غير متحقق في المورد.

والجواب على ذلك[١]: أنَّ العلم الاجمالي بكذب بعض الأمارات إنما يؤدّي الى تعارضها وسقوطها عن الحجية لأحد سببين:

الاول: أنْ يحصل بسبب ذلك تكاذب بين نفس الأمارات، فتدل كلّ واحدة منها بالالتزام على وجود الكذب في الباقي[٢]، ولا يمكن التعبد بحجية المتكاذبين.

الثاني: أنْ تؤدّي حجية تلك الأمارات ـ والحالة هذه[٣] ـ الى الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال[٤].

وكلا السببين غير متوفّر في المقام.

الاطمئنانات بعدم انطباق المعلوم اجمالاً على الطرف المقتحم ليست متكاذبة.

أما الاول؛ فلأنَّ كل اطمئنان لا يوجد ما يكذبه بالدلالة الالتزامية؛ لأننا إذا أخذنا أيَّ اطمئنان آخر معه، لم نجد من المستحيل أنْ يكونا معاً صادقين[٥]، فلماذا يتكاذبان؟ وإذا أخذنا مجموعة الاطمئنانات الاخرى[٦]، لم نجد تكاذباً أيضاً[٧]؛ لأنَّ هذه المجموعة لا تؤدّي الى الاطمئنان بمجموع متعلّقاتها، أي: الاطمئنان بعدم الانطباق على سائر الاطراف[٨] المساوق للاطمئنان بالانطباق على

---

١). حاصله: أن الاطمئنان أمارة وحجة، وتعارض الأمارات المؤدّي الى تساقطها يتوقف على وجود أحد سببين، ومع عدم وجوده تبقى تلك الأمارات على حجيّتها.
٢). فالأطمئنان بعدم كون الإناء الأول ـ مثلاً ـ هو النجس، يستلزم ثبوت النجاسة في بقيّة الأواني، أي: يستلزم كذب بقية الاطمئنانات.
٣). أي: حالة العلم بكذب بعضها.
٤). فيمتنع شمول دليل الحجيّة لجميع الاطمئنانات من أجل هذا المحذور.
٥). لإمكان عدم ثبوت النجاسة فيهما معاً، وثبوتها في الثالث أو الرابع الخ.
٦). ونسبناها الى الاطمئنان الأول.
٧). أي: لا تكون مجموعة الاطمئنانات الأخرىٰ مكذبة للاطئمنان الثابت في الإناء الأوّل.
٨). أي: أنها لا تولّد الاطمئنان بالسالبة الكليّة من عدم انطباق النجس على أيّ من أطراف الاطمئنانات الأخرىٰ.

غيرها[١]، وذلك لما برهنّا عليه من أنَّ كل اطمئنانين لا يتضمنان الاطمئنان بالقضية الشرطية لا يؤدي اجتماعهما الى الاطمئنان بالمجموع، والاطمئنانات الناشئة من حساب الاحتمال هنا من هذا القبيل كما عرفت.

عدم أداء الترخيصات المذكورة الى الترخيص في المخالفة القطعية.

وأمّا الثاني؛ فلأنَّ الترخيص في المخالفة القطعية إنما يلزم لو كان دليل حجية هذه الاطمئنانات يقتضي الحجية التعيينية لكل واحد منها، غير أنَّ الصحيح: أنَّ مُفاده هو الحجية التخييرية[٢]؛ لأنَّ دليل الحجية هنا هو السيرة العقلائية، وهي منعقدة على الحجيّة بهذا المقدار.

تقريب عدم المنجزية في الشبهة غير المحصورة باختلال الركن الرابع.

التقريب الثاني: أنَّ الركن الرابع[٣] من أركان التنجيز المتقدمة مختلّ؛ وذلك لأنَّ جريان الاصول في كل اطراف العلم الاجمالي لا يؤدّي الى فسح المجال للمخالفة القطعية عملياً والإذن فيها؛ لأننا نفترض كثرة الاطراف بدرجة لا تتيح للمكلف اقتحامها جميعاً، وفي مثل ذلك تجري الاصول جميعاً بدون معارضة.

عدم اتجاه التقريب الثاني بناءً على صياغة الخوئي للركن الرابع.

وهذا التقريب متّجه على أساس الصيغة الأصلية التي وضعناها للركن الرابع فيما تقدم[٤]، وأمّا على أساس صياغة السيد الاستاذ له السالفة الذكر[٥]، فلا يتم؛ لأنَّ المحذور في صياغته [هو] الترخيص القطعي في مخالفة الواقع، وهو حاصل من جريان الأصول في كلّ الأطراف، ولو لم يلزم [وقوع] في المخالفة القطعية

---

١). وهو الإناء الأوّل.

٢). أي: حجية بعض الاطمئنانات على سبيل التخيير.

٣). وهو: أن يؤدّي جريان الأصول المرخصة في الأطراف الى جواز المخالفة القطعيّة مع إمكان وقوعها خارجاً.

٤). هذا الجزء، ص ١١٣.

٥). هذا الجزء، ص ١١٣.

لعدم القدرة عليها، ومن هنا يظهر أنَّ الثمرة بين الصيغتين المختلفتين للركن تظهر في تقييم التقريب المذكور إثباتاً ونفياً[١].

نقض الخوئي على التقريب الثاني باستلزامه عدم وجوب الاحتياط حتىٰ في الشبهة المحصورة.

غير أنَّ السيد الاستاذ[٢] حاول أنْ ينقض على من يستدل بهذا التقريب[٣]، وحاصل النقض: أنَّ الاحتياط إذا كان غيرَ واجب في الشبهة غير المحصورة من أجل عدم قدرة المكلف على المخالفة القطعية، يلزم عدم وجوب الاحتياط في كل حالة تتعذر فيها المخالفة القطعية، ولو كان العلم الاجمالي ذا طرفين أو اطراف قليلة[٤]؛ حيث تجري الاصول جميعاً ولا يلزم منها الترخيص عملياً في المخالفة القطعية، ومثاله: أنْ يعلم إجمالاً بحرمة المكث في آنٍ معيَّنٍ في أحد مكانين، مع أنَّ القائلين بعدم [وجوب] الاحتياط في الشبهة غير المحصورة لا يقولون بذلك في نظائر هذا المثال.

والتحقيق: أنَّ الصيغة الأصلية للركن الرابع يمكن أنْ توضَّح بأحد بيانين[٥]:

البيان الأول للركن الرابع.

البيان الاول[٦]: أنَّ عدم القدرة على المخالفة القطعية يجعل جريان الاصول في جميع الاطراف ممكناً؛ لأنـّه لا يؤدّي ـ والحالة هذه[٧] ـ الى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية؛ لأنـّها غير ممكنة حتى يتصور الترخيص فيها.

---

١). أي: أنَّ لهذا التقريب قيمة على الصياغة الأولى دون الثانية.
٢). مصباح الأصول ٢/٣٧٤.
٣). المبني على الصياغة الأولى للركن الرابع.
٤). أي: يلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة حتىٰ في الشبهة المحصورة.
٥). يتمّ النقض المذكور على أولهما دون الثاني.
٦). وقد تقدّم ذكره في ص ١١٣ وفي التعليقة رقم (٣) من الصفحة السابقة، وما ذكره المصنف هنا شرح لما يترتب على هذا البيان.
٧). أي: حالة عدم القدرة على ارتكاب المخالفة القطعيّة.

ورود نقض الخوئي بناءً على البيان الأول؛ لانطباقه على كلّ حالات العجز عن المخالفة القطعية.

وهذا البيان ينطبق على كل حالات العجز عن المخالفة القطعية[١]، ولذلك يعتبر النقض وارداً عليه[٢]، إلّا أنَّ البيان المذكور غير صحيح؛ لأنَّ المحذور في جريان الاصول في جميع اطراف العلم الاجمالي[٣]، هو: أنَّ تقديم المولى لاغراضه الترخيصية على اغراضه اللزومية الواصلة بالعلم الاجمالي، على خلاف المرتكِز العقلائي ـ كما تقدم توضيحه سابقاً[٤] ـ ومن الواضح: أنَّ شمول دليل الاصل لكل الاطراف يعني ذلك[٥]، ومجرد اقترانه صدفة بعجز المكلف عن المخالفة القطعية لا يغيّر من مُفاد الدليل[٦]، فالارتكاز العقلائي إذن حاكم بعدم الشمول كذلك[٧].

البيان الثاني للركن الرابع.

البيان الثاني[٨]: أنَّ عدم القدرة على المخالفة القطعية إذا نشأ من كثرة الاطراف، أدّىٰ الى إمكان جريان الاصول فيها جميعاً؛ إذ في غرض لزوميٍّ واصل كذلك ـ [أي] بوصول مردّد بين أطرافٍ بالغةٍ هذه الدرجة من الكثرة ـ لا يرىٰ العقلاء محذوراً في تقديم الاغراض الترخيصية عليه؛ لأنَّ التحفظ على مثل ذلك الغرض يستدعي رفع اليد عن أغراض ترخيصية كثيرة، ومعه[٩] لا يبقى مانع عن

---

١). وإن لم يكن سبب العجز كثرة الأطراف.
٢). لأنَّ الركن بهذا البيان يتوفر في كلّ من الشبهة المحصورة وغير المحصورة.
٣). ليس هو استحالة الترخيص في جميع الأطراف؛ لقبحه عقلاً، فقد تقدم إمكان ذلك ثبوتاً.
٤). في الجزء الاول من هذه الحلقة: ٥٧.
٥). أي: تقديم الغرض الترخيصي على الالزامي.
٦). أي: لا يغيّر من واقع الأمر، ومن كون مفاد دليل الأصل مخالفاً للارتكاز العقلائي.
٧). أي: عدم شمول الأصل المؤمّن لجميع الأطراف، لمجرد عجز المكلّف عن المخالفة القطعيّة.
٨). وهو: ان شرط منجزية العلم الاجمالي عدم كثرة أطرافه الى حدّ لا يمكن للمكلّف ارتكابها جميعاً، وما ذكره المصنف هو ما يترتب على هذا البيان.
٩). أي: مع بناء العقلاء في هذه الحالة على تقديم الغرض الترخيصي، لا موجب لانصراف أدلة

شمول دليل الاصل لكلّ الاطراف.

عدم ورود النقض بناء على البيان الثاني؛ لاختصاصه بالعجز الناشيء من كثرة الاطراف فقط

وهذا هو البيان الصحيح للركن الرابع، وهو يُثبت عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة، ولا يَرِدُ عليه النقض[1].

وهكذا نخرج بتقريبين لعدم وجوب الاحتياط في اطراف الشبهة غير المحصورة، غيرَ أنّهما يختلفان في بعض الجهات، فالتقريب الاول مثلاً يتمُّ حتى في الشبهة التي لا يوجد في موردها أصل مؤمِّن؛ لأنَّ التأمين فيه مستند الى الاطمئنان لا الى الاصل، بخلاف التقريب الثاني، كما هو واضح.

تمامية التقريب الأول في الشبهة التي ليس فيها أصل مؤمن، دون التقريب الثاني.

٨ ـ اذا كان ارتكاب الواقعة في احد الطرفين غير مقدور

عدم القدرة على ارتكاب الواقعة نوعان: عقليّ وعرفيّ.

قد يُفرض أنَّ ارتكاب الواقعة غير مقدور، ويُعلم اجمالاً بحرمتها أو حرمة واقعة أخرىٰ مقدورة، وفي مثل ذلك لا يكون العلم الاجمالي منجِّزاً[2].

وتفصيل الكلام في ذلك: أنَّ القدرة **تارة** تنتفي عقلاً، كما إذا كان المكلف عاجزاً عن الارتكاب حقيقة، **واخرى** تنتفي عرفاً، بمعنى: أنَّ الارتكاب فيه من العنايات المخالفة للطبع والمتضمنة للمشقة ما يضمن انصراف المكلف عنه، ويجعله بحكم العاجز عنه عرفاً، وإنْ لم يكن عاجزاً حقيقة، كاستعمال كأس من حليب في بلد لا يصل اليه عادة، ويسمّىٰ هذا العجز العرفي بالخروج عن محلّ

الأصول المرخصة عن شمول جميع أطراف الشبهة، إذا كانت غير محصورة.

١). لأنه يختصّ بكون عدم القدرة على المخالفة القطعيّة ناشئاً من كثرة الأطراف خاصة، فلا يشمل الشبهة المحصورة.

٢). والكلام هنا إذا كان العجز متقدماً على العلم الاجمالي أو مقارناً له، وأمّا إذا تأخر فالعلم الاجمالي يكون منجزاً.

الابتلاء.

العجز العقلي عن ارتكاب أحد الاطراف يهدم الركن الأوّل لمنجزية العلم الاجمالي.

فإنْ حصل علم اجمالي بنجاسة أحد مائعين مثلاً، وكان أحدهما ممّا لا يقدر المكلف عقلاً على الوصول اليه، فالعلم الاجمالي غير منجِّز. ويقال في تقريب ذلك عادةً: إنَّ الركن الاول منتفٍ؛ لعدم وجود العلم بجامع التكليف؛ لأنَّ النجس إذا كان هو المائع الذي لا يقدر المكلف على ارتكابه، فليس موضوعاً للتكليف الفعلي؛ لأنَّ التكليف الفعلي مشروط بالقدرة، فلا علمَ اجمالي بالتكليف الفعلي إذن.

التقريب المذكور يستند الى جعل الاضطرار الى الترك كالاضطرار الى الفعل.

وكأنَّ اصحاب هذا التقريب جعلوا الاضطرار العقلي الى ترك النجس، كالاضطرار العقلي الى ارتكابه، فكما لا يُنجِّز العلم الاجمالي مع الاضطرار الى ارتكاب طرفٍ معيَّن منه ـ على ما مرَّ في الحالة الثانية ـ كذلك لا ينجِّز مع الاضطرار العقلي الى تركه؛ لأنَّ التكليف مشروط بالقدرة، وكلٌّ من الاضطرارين يساوق انتفاء القدرة، فلا يكون التكليف ثابتاً على كل تقدير[1].

اتفاق الاضطرارين فـي عدم صحة تـوجه النـهي واختلافهما بلحاظ مبادئ النـهي.

والتحقيق: أنَّ الاضطرارين يتفقان في نقطة، ويختلفان في أخرى؛ فهما يتفقان في عدم صحة توجّه النهي والزجر معهما، فكما لا يَصِحّ أنْ يُزجَر المضطر الى شرب المائع عن شربه، كذلك لا يصح أنْ يُزجَر عنه من لا يقدر على شربه، وهذا يعني: أنّه لا علمَ اجماليَّ بالنهي في كلتا الحالتين، ولكنهما يختلفان بلحاظ مبادئ النهي من المفسدة والمبغوضية، فإنَّ الاضطرار الى الفعل يشكل حصة من وجود الفعل مغايرةً للحصة التي تصدر من المكلّف بمحض اختياره، فيمكن أنْ

---

١). بل يكون ثابتاً فقط على تقدير كون الاناء النجس هو المقدور.

يفترض أنَّ الحصة الواقعة عن اضطرار كما لا نهي عنها لا مفسدة ولا مبغوضية فيها[١]، وإنما المفسدة والمبغوضية في الحصة الأُخرى، وأمّا الاضطرار الى ترك الفعل والعجز عن ارتكابه، فلا يشكل حصةً خاصةً من وجود الفعل على النحو المذكور[٢]، فلا معنى لافتراض أنَّ الفعل [غير] المقدور للمكلف ليس واجداً لمباديْ الحرمة، وأنّه لا مفسدة فيه ولا مبغوضية؛ إذ من الواضح: أنَّ فرض وجوده مساوق لوقوع المفسدة وتحقق المبغوض، فكم فرقٍ بين من هو مضطر الى أكل لحم الخنزير لحفظ حياته، ومن هو عاجز عن أكله؛ لوجوده في مكانٍ بعيدٍ عنه، فأكل لحم الخنزير عن اضطرار اليه قد لا يكون فيه مباديُ النهي أصلاً، فيقع من المضطر بدون مفسدة ولا مبغوضية، وأمّا أكل لحم الخنزير البعيد عن المكلف، فهو واجد للمفسدة والمبغوضية لا محالة[٣]، وعدم النهي عنه ليس لأنَّ وقوعه لا يساوق الفساد، بل لأنّه لا يمكن أن يقع.

ونستخلص من ذلك أنَّ مباديَ النهي يمكن أنْ تكون منوطةً بعدم الاضطرار الى الفعل، ولكن لا يمكن أنْ تكون منوطة بعدم العجز عن الفعل[٤]، وعليه ففي حالة الاضطرار الى الفعل في أحد طرفي العلم الاجمالي ـ كما في الحالة الثانية المتقدمة ـ يمكن القول بأنّه لا علمَ إجماليٌ بالتكليف، لا بلحاظ

١). أي: أنه مع الاضطرار الى ارتكاب أحد الطرفين، لا يمكن تشكيل علم إجمالي لا بلحاظ التكليف ولا بلحاظ الملاك.
٢). لأنَّ كلا الفردين إذا تحقق يكون فاسداً ومبغوضاً.
٣). أي: أنَّ الاضطرار الى ارتكاب أحد الطرفين يرفع كلاًّ من التكليف والمبغوضيّة، وأما الاضطرار الى الترك فإنه يرفع التكليف دون المبغوضيّة.
٤). لأنَّ الفعل المحرّم سواء قدر عليه المكلّف أم عجز عنه، تبقى فيه المفسدة والمبغوضيّة.

النهي ولا بلحاظ مبادئه، وأما في حالة الاضطرار بمعنى العجز عن الفعل في أحد طرفي العلم الاجمالي ـ كما في المقام ـ فالنهي وإنْ لم يكن ثابتاً على كل تقدير، ولكنَّ مباديَ النهي معلومة الثبوت إجمالاً على كل حال[١]، فالركن الأول ثابت؛ لأنَّ العلم الاجمالي بالتكليف يشمل العلم الاجمالي بمبادئه[٢]، ويجب أنْ يفسر عدم التنجيز على اساس اختلال الركن الثالث، إما بصيغته الاولى[٣]؛ حيث أنَّ الاصل المؤمِّن في الطرف المقدور يجري بلا معارض؛ إذ لا معنى لجريانه في الطرف غير المقدور؛ لأنَّ إطلاق العَنان تشريعاً في مورد تقيد العَنان تكوينياً لا محصل له، وإما بصيغته الثانية[٤]؛ حيث أنَّ العلم الاجمالي ليس صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير؛ لأنَّ التنجيز هو الدخول في العهدة عقلاً، والطرف غير المقدور لا يعقل دخوله في العهدة.

الصحيح أن العجز العقلي عن ارتكاب أحد الاطراف يهدم الركن الثالث لمنجزيّة العلم الاجمالي.

المشهور: العجز العرفي والعجز العقلي يمنعان عن تنجيز العلم الاجمالي بملاكٍ واحد.

هذا كلُّه فيما إذا كان أحدُ طرفي العلم الاجمالي غيرَ مقدورٍ، وأما إذا كان خارجاً عن محلِّ الابتلاء، فقد ذهب المشهور الى عدم تنجيز العلم الاجمالي في هذه الحالة، واستندوا إلى أنَّ الدخول في محلِّ الابتلاء شرط في التكليف[٥]، فلا علم اجمالي بالتكليف في الحالة المذكورة، فالعجز العقلي عن ارتكاب الطرف وخروجُه عن محل الابتلاء يمنعان معاً عن تنجيز العلم الاجمالي بملاكٍ واحد

---

١). وعليه يمكن تشكيل علم إجمالي بلحاظ الملاك، أي: ثبوت المبغوضيّة إما في الإناء المقدور أو في الإناء غير المقدور.

٢). فالمنجِّز ليس خصوص العلم الاجمالي بالتكليف، بل العلم الاجمالي بروح التكليف ومبادئه منجِّز أيضاً.

٣). وهي: تعارض الأصول المؤمنة في الأطراف.

٤). وهي كون العلم الاجمالي صالحاً لتنجيز كلا طرفيه بلا وجود منجز آخر.

٥). لأنَّ توجيه التكليف مع عدم الابتلاء بمتعلقه قبيح.

عندهم[١]، وقد عرفت أنَّ التقريب المذكور غير صحيح في العجز العقلي، فبطلانه في الخروج عن محل الابتلاء أوضح[٢]، بل الصحيح: أنَّ الدخول في محل الابتلاء ليس شرطاً في التكليف بمعنى الزجر، فضلاً عن المبادئ؛ إذ ما دام الفعل ممكن الصدور من الفاعل المختار، فالزجر عنه معقول.

العجز العرفي ليس مانعاً من توجّه النهي.

فإنْ قيل: ما فائدة هذا الزجر، مع أنَّ عدم صدوره[٣] مضمون؛ لبُعْدِه وصعوبته؟

فائدة النهي حالَ العجز عرفاً.

كان الجواب: أنّه يكفي فائدةً للزجر تمكين المكلف من التعبد بتركه[٤]، فالافضل أنْ يُفسَّر عدم تنجيز العلم الاجمالي مع خروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء، باختلال الركن الثالث؛ لأنَّ اصل البراءة لا يجري في الطرف الخارج عن محل الابتلاء في نفسه؛ لأنَّ الاصل العملي تعيين للموقف العملي تجاه التزاحم بين الاغراض اللزومية والترخيصية، والعقلاء لا يرون تزاحماً من هذا القبيل بالنسبة الى الطرف الخارج عن محل الابتلاء، بل يرون الغرض اللزومي المحتمل مضموناً بحكم الخروج عن محل الابتلاء، بدون تفريطٍ بالغرض الترخيصي، فالأصل المؤمِّن في الطرف الآخر يجري بلا معارض[٥].

العجز العرفي عن ارتكاب أحد الاطراف كالعجز العقلي، يهدم الركن الثالث لمنجزية العلم الاجمالي.

---

١). وهو انهدام الركن الأول.

٢). لأنَّ مبغوضية الشيء اذا لم تنعدم بخروجه عن القدرة، فمن باب أولىٰ لا تنعدم بخروجه عن محلّ الابتلاء، ومعه يمكن تشكيل علم اجمالي جديد بلحاظ الملاك.

٣). أي: عدم صدور الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء.

٤). فمحذور اللغوية يلزم في النواهي العرفيّة التي يكون المطلوب فيها مجرد الترك، دون النواهي الشرعية التي لا يحصل الغرض منها الّا اذا كان الترك بداعي القربة الى الله تعالى.

٥). لأنه اذا كان محفوظاً تكويناً فلا معنىٰ لأن يتحفظ عليه المولىٰ بجعل الأصل.

٩ ـ العلم الاجمالي بالتدريجيات

تعريف العلم الاجمالي بالتدريجيات

إذا كان احد طرفي العلم الاجمالي تكليفاً فعلياً، والطرف الاخر تكليفاً منوطاً بزمان متأخر، سمِّيَ هذا العلم بالعلم الاجمالي بالتدريجيات، ومثاله: علم المرأة اجمالاً ـ إذا ضاعت عليها ايام العادة[١] ـ بحرمة المكث في المسجد في بعض الأيام من الشهر[٢]، وقد استشكل بعض الاصوليين[٣] في تنجيز هذا العلم الاجمالي، ويستفاد من كلماتهم إمكان تقريب الاستشكال بوجهين:

تقريب عدم منجزية العلم الاجمالي التدريجي بانهدام الركن الأوّل.

الاول: أنَّ الركنَ الأولَ مختلٌّ[٤]؛ لأنَّ المرأة في بداية الشهر لا علمَ إجماليَّ لها بالتكليف الفعلي؛ لأنَّها إمّا حائض فعلاً فالتكليف فعلي، وإمّا ستكون حائضاً في منتصف الشهر مثلاً، فلا تكليف فعلاً، فلا علمَ بالتكليف فعلاً على كلِّ تقدير، وبذلك يختلُّ الركن الاول.

تقريب عدم منجزية العلم الاجمالي التدريجي بانهدام الركن الثالث بصيغته الاولى.

الثاني: أنَّ الركن الثالث مختل، أمّا اختلاله بصيغته الأولى فتقريبه: أنَّ المرأة في بداية الشهر تحتمل حرمة المكث فعلاً، وتحتمل حرمة المكث في منتصف الشهر مثلاً، ولما كانت الحرمة الاولى مُحتملة فعلاً ومشكوكة، فهي مورد للأصل المؤمِّن، وأمّا الحرمة الثانية، فهي وإنْ كانت مشكوكة، ولكنها ليست مورداً للاصل المؤمِّن فعلاً في بداية الشهر؛ إذ لا يحتمل وجود الحرمة الثانية في أول الشهر،

---

١). كما لو كانت ذات عادة عددية لا وقتيّة، واستمر الدم يسيل منها طيلة شهر لعارضٍ من العوارض.

٢). فهي تعلم اجمالاً بأنَّ ثلاثةً من الأيام حيضٌ، فإن كانت هي الثلاثة الأولى كانت حرمة دخول المسجد فعلية بحقها، وان كانت هي الثلاثة القادمة فالحرمة استقبالية منوطة بمجيء الايام الثلاثة التالية.

٣). فرائد الأصول ٢/٢٤٨ ـ ٢٤٩.

٤). لعدم العلم بجامع التكليف الفعلي.

وإنما يحتمل وجودها في منتصفه، فلا تقع مورداً للأَصل المؤمِّن إلا في منتصف الشهر، وهذا يعني أنَّ المرأة في بداية الشهر تجدُ الاصل المؤمِّن عن حرمة المكث فعلاً جارياً بلا معارض، وهو معنى عدم التنجيز.

تـقريب عدم منجزية العلم الاجمالي التدريجي بانهدام الركن الثالث بصيغته الثانية.

وأمّا اختلاله بصيغته الثانية؛ فلأنَّ الحرمة المتأخرة لا تصلح أنْ تكون منجِّزة في بداية الشهر؛ لأنَّ تنجُّز كلِّ تكليف فرع ثبوته وفعليته[1]، ففي بداية الشهر لا يكون العلم الاجمالي صالحاً لتنجيز معلومه على كل تقدير[2].

والصحيح: أنَّ الركن الاول والثالث كلاهما [محفوظ] في المقام.

أمّا الركن الاول؛ فلأنَّ المقصود بالفعلية في قولنا: (العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي) ليس وجود التكليف في هذا الآن، بل وجوده فعلاً في عمود الزمان[3]؛ احترازاً عمّا إذا كان المعلوم جزءَ الموضوع للتكليف دون جزئه الآخر؛ فإنّه في مثل ذلك لا علمَ بتكليفٍ فعليٍّ ولو في [عمود الزمان]، فالجامع بين تكليفٍ في هذا الآن وتكليفٍ يُصبح فعليّاً في آنٍ متأخر لا يقْصُر وصولُه ـ عقلاً ـ عن وصول الجامع بين تكليفين كلاهما [موجود] في هذا الآن؛ لأنَّ مولوية المولىٰ لا تختصُّ بهذا الآن كما هو واضح[4].

إثبات عدم اختلال الركن الأوّل.

إثبات عدم اختلال الركن الثالث بصيغته الاولىٰ.

وأمّا الركن الثالث بصيغته الاولى؛ فلأنَّ الاصل المؤمِّن الذي يراد إجراؤه عن الطرف الفعلي [معارَض] بالاصل الجاري في الطرف الآخر المتأخر في

١). والحرمة المتأخرة غير ثابتة في أوّل الشهر.
٢). بل يكون منجزاً على تقدير ثبوت الحيض في بداية الشهر دون منتصفه.
٣). إما الآن أو فيما بعد.
٤). وعليه يصحّ تشكيل علم اجمالي الآن، إما بحرمة دخول المسجد في الثلاثة الأولىٰ أو الثانية.

ظرفه؛ إذ ليس التعارض بين أصلين من قبيل التضاد بين لونين، يشترط في حصوله وحدة الزمان، بل مردّه الى العلم بعدم إمكان شمول دليل الاصل لكلٍّ من الطرفين بالنحو المناسب له من الشمول زماناً[١]، وحيث لا مرجِّحَ للأخذ بدليل الاصل في طرف دون طرف، فيتعارض الأصلان.

إثبات عدم اختلال الركن الثالث بصيغته الثانية.

وأمّا الصيغة الثانية للركن الثالث؛ فلأنَّ المقصود من كون العلم الاجمالي صالحاً لمنجزيةِ معلومه على كلِّ تقدير، كونه صالحاً لذلك ولو على امتداد الزمان، لا في خصوص هذا الآن.

وهكذا يتضح: أنَّ الشبهات التي حامت حول تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيّات موهونة جداً، غيرَ أنَّ جماعة من الاصوليين وقعوا تحت تأثيرها، فذهب بعضهم[٢] الى عدم التنجيز، ورخَّصَ في ارتكاب الطرف الفعلي ما دام الطرف الآخر متأخراً[٣]، وذهب البعض الآخر الى عدم الترخيص بإبراز علم اجمالي بالجامع بين طرفين فعليين، كالمحقق العراقي[٤]؛ إذ أجاب على شبهات عدم التنجيز بوجود علم اجمالي آخر غير تدريجي الاطراف[٥]، وتوضيحه: أنَّ التكليف إذا كان في القطعة الزمانية المعاصرة، فهو تكليف فعليّ، واذا كان في قطعة زمانية متأخرة، فوجوب حفظ القدرة الى حين مجيء ظرفه فعليٌّ؛ لما يعرف

طريقة المحقق العراقي في الردّ على شبهة عدم تنجيز العلم الاجمالي بالتدريجيات

١). بمعنىٰ عدم إمكان شموله للثلاثة الأولى في ظرفها مع شموله للثلاثة الثانية في ظرفها.

٢). فرائد الاصول ٢/٢٤٨ ـ ٢٤٩.

٣). أي: جوّز للمرأة في الثلاثة الاولى دخول المسجد؛ لعدم منجزية العلم الاجمالي فيها بسبب تأخر أحد طرفيه، واذا حلّت الثانية جاز لها الدخول كذلك، وهكذا.

٤). نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث: ٣٢٤.

٥). أي: أنه سلّم عدم منجزية العلم الاجمالي بالتدريجيّات، لكنّه ادعىٰ أنه يوجد الى جانب هذا العلم علم آخر طرفاه فعليّان، وهذا العلم هو المنجز.

من مسألة وجوب المقدمات المفوِّتة من عدم جواز تضييع الانسان لقدرته قبل مجيء ظرف الواجب، وهكذا يعلم إجمالاً بالجامع بين تكليفين فعليين، فيكون منجِّزاً.

ملاحظات المصنف ﷺ على طريقة المحقق العراقي

ونلاحظ على هذا، **أولاً**: أنَّ التنجيز ليس بحاجة الى ابراز هذا العلم الاجمالي؛ لما عرفتَ من تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيّات.

وثانياً: أنَّ وجوب حفظ القدرة إنما هو بحكم العقل ـ كما تقدم في مباحث المقدمة المفوتة[١] ـ وحكم العقل بوجوب حفظ القدرة لامتثال تكليفٍ فرعُ تنجُّز ذلك التكليف، فلابد في المرتبة السابقة على وجوب حفظ القدرة، من وجود منجِّزٍ للتكليف الآخر، ولا منجِّزَ له كذلك[٢] إلّا العلم الاجمالي [بالتدريجيّات][٣].

وثالثاً: أنَّ المنجِّز إذا كان هو العلم الاجمالي بالجامع بين التكليف الفعلي ووجوب حفظ القدرة لامتثال التكليف المتأخر، فهو لا يفرض سوى عدم تفويت القدرة[٤]، وأما تفويت ما يكلَّف به في ظرفه المتأخر بعد حفظ القدرة، فلا يمكن المنع عنه بذلك العلم الاجمالي[٥]، وإنّما يتعيَّن تنجُّز المنع عنه بنفس العلم

---

١). في الجزء الأول: ٣٤٧.
٢). أي: سابقاً على وجوب حفظ القدرة.
٣). فان سلّم العراقي بمنجزية العلم الاجمالي بالتدريجيات، انتفت الحاجة الى ما أبرزه من العلم الاجمالي الثاني، وإلّا لم يكن المنجز للتكليف في الثلاثة الثانية ثابتاً، فلا يجب حفظ القدرة لامتثاله.
٤). أي: أنه لا ينجز سوى طرفيه، وهما: وجوب التجنب في الثلاثة الاولى، ووجوب حفظ القدرة في الثلاثة الاولى، ولا ينجز اكثر من ذلك كوجوب التجنب في الثلاثة الثانية.
٥). الذي يقترحه العراقي؛ فلا يجب التجنب في الثلاثة الثانية؛ لأنه ليس طرفاً للعلم الاجمالي المقترح لكي يتنجز به.

الاجمالي [بالتدريجيّات]، وهو إنْ كان منجِّزاً لذلك، ثبت تنجيزه لكلا طرفيه[١].

١٠ ـ الطولية بين طرفي العلم الاجمالي

قد يكون [طرفا العلم] الاجمالي طوليين؛ بأنْ كان أحد التكليفين مترتباً على عدم الآخر، من قبيل أنْ نفرض أنَّ وجوبَ الحج مترتبٌ على عدم وجوب وفاءِ الدَّين، وعُلم إجمالاً بأحد الأمرين[٢]، وهذا له صورتان:

الاولى: أنْ يكون وجوب الحج مترتباً على مطلق التأمين عن وجوب وفاء الدين ولو بالأصل[٣].

عدم منجزية العلم الاجمالي اذا كان احد التكليفين مترتباً على عدم الآخر مطلقاً.

الثانية: أنْ يكون وجوب الحج مترتباً على عدم وجوب وفاء الدين واقعاً.

أمّا الصورة الاولى، فليس العلم الاجمالي منجِّزاً فيها بلا ريب؛ لانهدام الركن الثالث؛ لأنَّ الاصل المؤمِّن عن وجوب وفاء الدين يجري ولا يعارضه الاصلُ المؤمِّن عن وجوب الحج؛ لان وجوب الحج يُصبح معلوماً بمجرد إجراءِ البراءة عن وجوب الوفاء، فلا موضوع للأصل فيه[٤].

فان قيل: هذا يتمّ بناءً على إنكار علِّية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، واستناد عدم جريان الاصل في بعض الاطراف الى التعارض[٥]، فما هو الموقف بناءً على علِّية العلم الاجمالي واستحالة جريان الاصل المؤمِّن في بعض

---

١). بلا حاجة الى العلم الاجمالي الثاني الذي أبرزه العراقي.
٢). إما وجوب الحج، أو وجوب قضاء الدين.
٣). أي: ولو كان هذا التأمين ثابتاً ثبوتاً ظاهرياً، أي: بأصل عملي.
٤). أي: في وجوب الحج.
٥). أي: يتم بناءً على مسلك الاقتضاء.

الاطراف ولو لم يكن له معارض؟

عدم ثبوت المنجزية في الصورة الاولى على كلٍّ من مسلكي الاقتضاء والعليّة.

والجواب: أنَّ هذه الاستحالة إنما هي باعتبار العلم الاجمالي، ويستحيل في المقام أنْ يكون العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الاصل المؤمِّن عن وجوب الوفاء؛ لأنـّه[١] متوقف على عدم جريانه؛ إذ بجريانه يحصل العلم التفصيلي بوجوب الحج، وينحلّ العلم الاجمالي، وما يتوقف على عدم شيءٍ يستحيل أنْ يكون مانعاً عنه، فالاصل يجري إذن حتى على القول بالعلّية.

عدم منجزية العلم الإجمالي أيضاً في صورة ترتب أحد التكليفين على عدم الآخر واقعاً.

وأمّا الصورة الثانية، فيجري فيها أيضاً الاصل المؤمِّن عن وجوب الوفاء، ولا يُعارَض بالأصل المؤمِّن عن وجوب الحج؛ لأنَّ ذلك الأصلَ يُنقِّح بالتعبد موضوعَ وجوب الحج، فيُعتبر أصلاً سببياً بالنسبة الى الاصل المؤمِّن عن وجوب الحج[٢]، والأصلُ السببي مقدَّمٌ على الأصل المسببي.

جريان الأصل المؤمّن عن أحد التكليفين يحقق موضوع الآخر وجداناً في الصورة الاولى دون الثانية

وهكذا نعرف أنَّ حكم الصورتين عملياً واحد[٣]، ولكنهما تختلفان في أنَّ الاصل في الصورة الاولى بجريانه في وجوب الوفاء، يحقق موضوع وجوب الحج وجداناً[٤]، ويوجب انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي، ومن هنا كان وجود العلم الاجمالي متوقفاً على عدم جريانه[٥] كما عرفت.

---

١). أي: لأنَّ العلم الإجمالي متوقف على عدم جريان الأصل المؤمّن.
٢). أي: أنَّ الشك في وجوب الحجّ مسبب عن الشك في وجوب الوفاء بالدين، فاذا جرىٰ الأصل عن وجوب الوفاء، ثبت موضوع وجوب الحج ولم يبق مشكوكاً، وهذا كإجراء أصالة الطهارة في الماء المشكوك لإحراز طهارة الثوب المغسول به.
٣). وهو عدم منجزية العلم الاجمالي.
٤). لأنَّ موضوع وجوب الحجّ في الصورة الأولىٰ هو مطلق وجود المؤمّن عن وجوب الوفاء بالدين ولو كان ثابتاً بالأصل العملي.
٥). أي: على عدم جريان الأصل المؤمّن.

وأمّا في الصورة الثانية، فلا يحقق ذلك؛ لأنَّ وجوب الحج مترتب على عدم وجوب الوفاء واقعاً، وهو غير مُحْرَزٍ وجداناً[١]، وإنما يَثبت تعبداً بالاصل، دون أنْ ينشأ علم تفصيلي بوجوب الحج، ولهذا لا يكون جريان الاصل في الصورة الثانية موجباً لانحلال العلم الاجمالي، وبالتالي لا يكون وجود العلم الاجمالي متوقفاً على عدم جريانه، ومن أجل ذلك[٢] قد يقال هنا بعدم جريان الاصل المؤمِّن عن وجوب الوفاء على القول بالعلية؛ لأنَّ مانعيّة العلم الاجمالي عن جريانه ممكنة؛ لعدم توقف العلم الاجمالي على عدم جريانه.

جريان الاصل في الصورة الاولى سواء كان تنزيلياً أم لا، وعدم جريانه في الثانية الاّ إذا كان تنزيلياً.

وهناك فارق آخر بين الصورتين، وهو: أنّه في **الصورة الأولى** يجري الأصل المؤمِّن عن وجوب [الوفاء بالدين]، سواء كان تنزيلياً[٣] أولا[٤]، ويحقق على أيّ حال موضوعَ وجوب الحج وجداناً، وأمّا في **الصورة الثانية**، فإنّما يجري إذا كان تنزيلياً، بمعنى: أنَّ مُفاده التعبد بعدم التكليف المشكوك واقعاً[٥]، وذلك لأنَّ الاصلَ التنزيليَّ هو الذي يُحرز لنا تعبداً موضوعَ وجوب الحج، فيكون بمثابة الأصل السببي بالنسبة الى الأصل المؤمِّن عن وجوب الحج، وأمّا الأصل العملي البحت، فلا يثبت به تعبداً العدم الواقعي لوجوب الوفاء، فلا يكون حاكماً

---

١). لأنَّ جريان الاصل يثبت عدم الوجوب ظاهراً، لا واقعاً.
٢). أي: من أجل أن جريان الأصل المؤمّن لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقةً.
٣). كاستصحاب عدم وجوب الوفاء بالدين.
٤). بأن يكون أصلاً بحتاً كالبراءة؛ لأنَّ المراد في الصورة الأولى إثبات عدم وجوب الوفاء بالدين ظاهراً.
٥). لأن وجوب الحج في الصورة الثانية مترتب على العدم الواقعي لوجوب الوفاء بالدين، فلابد أن يكون الأصل ناظراً الى الواقع ومحرزاً له، ليكون حاكماً على الأصل المسببي الجاري في وجوب الحج.

على الأصل الجاري في الطرف الآخر، بل معارِضاً [له].

* * *

تلخيص للقواعد الثلاث

خرجنا حتى الآن بثلاثِ قواعدَ، فالقاعدة العملية الاولى قاعدة عقلية، وهي: أصالة الاشتغال على مسلك حق الطاعة، والبراءة على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والقاعدة العملية الثانية الحاكمة هي: البراءة الشرعية، والقاعدة العملية الثالثة: منجّزية العلم الاجمالي، أي: تنجز الاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي، وعدم جريان البراءة عنه.

الوظيفة
عند الشكّ في الوجوب والحرمة معاً

١ ـ الشك البدوي في الوجوب والحرمة.

٢ ـ دوران الامر بين المحذورين.

حتى الآن كنا نتكلم عن الشك في التكليف، وما هي الوظيفة العملية المقررة فيه عقلاً أو شرعاً، سواء كان شكاً بَدْوياً أو مقروناً بالعلم الاجمالي، إلّا أننا كنا نقصد بالشك في التكليف الشكَّ الذي يستبطن احتمالين فقط، وهما: احتمال الوجوب واحتمال الترخيص، أو احتمال الحرمة واحتمال الترخيص، والآن نريد أنْ نعالج الشك الذي يستبطن احتمال الوجوب واحتمال الحرمة معاً، وهذا الشك **تارة** يكون بدوياً، أي: مشتملاً على احتمال ثالث للترخيص أيضاً[1]، **وأخرى** يكون مقروناً بالعلم الاجمالي بالجامع بين الوجوب والحرمة[2]، وهذا ما يسمّىٰ بدوران الأمر بين المحذورين، فهنا مبحثان كما يأتي إن شاء الله تعالى.

١ ـ الشك البدوي في الوجوب والحرمة

الشك البدوي في الوجوب والحرمة هو: الشك المشتمل على احتمال الوجوب واحتمال الحرمة واحتمال الترخيص، وسندرس حكمه بلحاظ الاصل

---

١). بأن يعلم أنَّ هذا الفعل إما واجب، وإما حرام، وإما ليس واجباً ولا حراماً.

٢). وليس احتمال الترخيص وارداً، كالمرأة ترىٰ الدم قبل الطواف، ويتردد أمره بين الحيض وغيره، فتعلم إجمالاً أنَّ دخولها المسجد إما حرام أو واجب.

العملي العقلي، وبلحاظ الأصل العملي الشرعي.

حكم الشك البدوي في الوجوب والحرمة جريان البراءة عنهما معاً عقلاً وشرعاً.

أمّا باللحاظ الأول، فعلى مسلك قبح العقاب بلا بيان لا شك في جريان البراءة عن كلٍّ من الوجوب والحرمة، وعلى مسلك حق الطاعة يكون كلٌّ من الاحتمالين منجَّزاً في نفسه، ولكنهما يتزاحمان في التنجيز؛ لاستحالة تنجيزهما معاً، وتنجيز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجِّح، فتبطُل منجزيتهما معاً، وتجري البراءة ايضاً.

وأمّا باللحاظ الثاني، فأدلة البراءة الشرعية شاملة للمورد بإطلاقها[١]، وعليه فالفارق بين هذا الشك وما سبق من شكّ، أنَّ هذا موردٌ للبراءة عقلاً وشرعاً معاً حتى على مسلك حق الطاعة، بخلاف الشك المتقدم[٢].

٢ ـ دوران الأمر بين المحذورين

استحالة تنجيز العلم الاجمالي اذا دار الأمر بين المحذورين.

وهو الشك المقرون بالعلم الاجمالي بجنس الإلزام[٣]، وتوضيح الحال فيه: أنَّ هذا العلم الاجمالي يستحيل أنْ يكون منجِّزاً؛ لان تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية غير ممكن؛ لأنها غير مقدورة[٤]، وتنجيزه لحرمة المخالفة القطعية ممتنع ايضاً؛ لانها غير ممكنة، وتنجيزه لأحد التكليفين المحتملين بالخصوص دون

---

١). فكما أنها تشمل الشك بين الإباحة والوجوب، والشك بين الإباحة والحرمة، كذلك تشمل الشك ذا الاطراف الثلاثة: الحرمة والوجوب والإباحة؛ ذلك لأنها لم تقيّد بما إذا دار الأمر بين احتمال الإباحة والالزام فقط.

٢). أي: الشك بين الإلزام (وجوباً أو حرمة) وبين الاباحة، فهذا لا تجري فيه البراءة العقلية على رأي المصنفقدس‌سره، بل تجري فيه على رأي المشهور فقط.

٣). أي: يُعلم بأصل الالزام، ويشك في أنّ الملزَم به هو الفعل أو الترك.

٤). وتنجيز غير المقدور مستحيل.

الآخر غير معقول؛ لأنّ نسبة العلم الاجمالي اليهما نسبة واحدة، وبهذا يتبرهن عدم كون العلم الاجمالي منجّزاً، ولكن هل تجري البراءة العقلية والشرعية عن الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة او لا؟ سؤال اختلف الاصوليون في الاجابة عليه، فهناك من قال بجريانها[١]؛ إذ ما دام العلم الاجمالي غيرَ منجِّز، فلا يمكن أن يكون مانعاً عن جريان البراءة عقلاً وشرعاً، وهناك من قال بعدم جريان البراءة[٢] على الرغم من عدم منجزية العلم الاجمالي.

واثيرت عدة اعتراضات على إجراء البراءة في المقام، ويختصّ بعض هذه الاعتراضات بالبراءة العقلية، وبعضها بالبراءة الشرعية، وبعضها ببعض ألسنة البراءة الشرعية، ونذكر فيما يلي أهمَّ تلك الاعتراضات.

اعتراض العراقي على جريان البراءة العقلية في المقام.

الاول[٣]: الاعتراض على البراءة العقلية والمنع عن جريانها في المقام حتى على مسلك قبح العقاب بلا بيان[٤]، وتوضيحه على ما أفاده المحقق العراقي قدس سره: أنّ العلم الاجمالي هنا وإنْ لم يكن منجِّزاً، وهذا يعني ترخيص العقل في الاقدام على الفعل او الترك، ولكن ليس كلُّ ترخيصٍ براءةً؛ فإنّ الترخيص **تارة** يكون بملاكِ الاضطرار[٥] وعدم إمكان إدانة العاجز، **وأُخرى** يكون بملاك عدم البيان، والبراءة العقلية هي ما كان بالملاك الثاني.

---

١). مصباح الأصول ٢/٣٢٨.
٢). مقالات الأصول ٢/٢٢٣
٣). للمحقق العراقي، نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث: ٢٩٣، ويلاحظ أنّ اعتراض العراقي ليس مختصاً بالبراءة العقلية، فانه قال: (فلا مجال لجريان أدلة البراءة العقلية والشرعية).
٤). وان كانت تجري في بقيّة الموارد على هذا المسلك.
٥). والعجز عن تحصيل الموافقة القطعيّة.

اسقاط منجزية العلم الاجمالي في المقام بأصالة البراءة دور مستحيل، وانما يسقط بقاعدة عدم امكان ادانة العاجز.

وعليه فان أُريد في المقام إبطال منجزية العلم الاجمالي بنفس البراءة العقلية، فهو مستحيل؛ لأنـَّها[1] فرع عدم البيان، فهي لا تحكم بأنَّ هذا بيان وذاك ليس ببيان؛ لأنـَّها لا تنقِّحُ موضوعها[2]، فلابد من اثبات عدم البيان في الرتبة السابقة على اجراء البراءة، وهذا ما يتحقق في موارد الشك وجداناً وتكويناً ؛ لأنَّ الشك ليس بياناً، وأما في مورد العلم الاجمالي بجنس الالزام [كما] في المقام، فالعلم بيان وجداناً وتكويناً، فلكي نجرده من صفة البيانية، لابد من تطبيق قاعدة عقلية تقتضي ذلك، وهذه القاعدة ليست نفسَ البراءة العقلية؛ لما عرفت من أنـَّها لا تنقح موضوعها، وإنّما هي قاعدة عدم إمكان إدانة العاجز، التي تبرهن على عدم صلاحية العلم الاجمالي المذكور للمنجزية والحجية، وبالتالي سقوطه عن البيانيّة.

بعد سقوط الاجمالي بالقاعدة المذكورة يلغو اجراء البراءة العقلية.

وإنْ أُريد إجراءُ البراءة العقلية بعد إبطال منجزية العلم الاجمالي وبيانيته بالقاعدة المشار اليها[3]، فلا معنىً لذلك؛ لأنَّ تلك القاعدة بنفسها تتكفل الترخيص العقلي، ولا محصِّل للترخيص في طول الترخيص.

المصنف ﷺ: القاعدة تُبطل منجزيةَ العلم الاجمالي، والبراءة العقلية تبطل منجزيةَ كلٍّ من الاحتمالين، فليست لغواً.

ونلاحظ على ذلك: أنَّ المدَّعىٰ إجراء البراءة بعد الفراغ عن عدم منجزية العلم الاجمالي[4]، وليس الغرضُ منها إبطالَ منجزية هذا العلم والترخيص في مخالفته حتى يقال: إنّه لا محصل لذلك، بل[5] إبطال منجّزية كلٍّ من احتمال

---

١). أي: لأنَّ البراءة العقلية متوقفة على عدم البيان، فلو توقف إبطال كون العلم الاجمالي بياناً ومنجزاً على جريان البراءة العقلية، لزم الدور.
٢). أي: لا تثبت موضوعها وهو: عدم البيان.
٣). وهي: عدم إمكان إدانة العاجز.
٤). أي: بعد ابطال منجزية العلم الاجمالي بقاعدة (عدم إمكان إدانة العاجز).
٥). أي: بل الغرض من إجراء البراءة.

الوجوب واحتمال الحرمة في نفسه[١]، ومن الواضح: أنّ كلّاً من الاحتمالين في نفسه ليس بياناً تكويناً ووجداناً، فنطبق عليه البراءة العقلية؛ لاثبات التأمين من ناحيته.

اعتراض النائيني على جريان البراءة الشرعية في المقام.

الثاني: الاعتراض على البراءة الشرعية، وتوضيحه على ما أفاده المحقق النائيني قدّس سرّه[٢]: أنّ ما كان منها بلسان (أصالة الحلّ) لا يشمل المقام؛ لأنّ الحليّة غير محتملة هنا، بل الأمر مردَّد بين الوجوب والحرمة، وما كان منها بلسان (رفع ما لا يعلمون) لا [يشمله] أيضاً؛ لأنّ الرفعَ يُعقل حيثُ يعقلُ الوضع، والرفع هنا ظاهري[٣] يقابله الوضع الظاهري، وهو إيجاب الاحتياط، ومن الواضح: أنّ ايجاب الاحتياط تجاه الوجوب المشكوك والحرمة المشكوكة مستحيل، فلا معنىٰ للرفع اذن.

وقد يلاحظ على كلامه:

ملاحظتان على اعتراض النائيني.

أولاً: أنّ إمكان جعل حكم ظاهري بالحلية، لا يتوقف على أنْ تكون الحلية الواقعية محتملة[٤]، ودعوى أنّ الحكم الظاهري متقوّم بالشك صحيحة، ولكن لا يراد بها تقوّمه باحتمال مماثلة الحكم الواقعي له[٥]، بل تقوّمه بعدم العلم بالحكم الواقعي الذي يراد التأمين عنه أو تنجيزه؛ إذ مع العلم به لا معنىٰ لجعل شيءٍ مؤمِّناً عنه أو منجّزاً له.

---

١). فالقاعدة العقلية تبطل منجزية العلم الاجمالي، والبراءة العقليّة تبطل منجزية كلٍّ من الاحتمالين، فللبراءة فائدة وليست تحصيلاً للحاصل.

٢). فوائد الأصول ٣/٤٤٥ ـ ٤٤٨.

٣). أي: رفع وجوب الاحتياط.

٤). إذ لم يرد في الدليل: كل شيء لك حلال اذا كانت حليته الواقعية محتملة.

٥). أي: للحكم الظاهري، فالحكم الظاهريّ بالحليّة ليس متقوماً باحتمال الحليّة الواقعيّة.

وثانياً: أنَّ الرفع الظاهري في كلٍّ من الوجوب والحرمة يقابله الوضع في مورده[١]، وهو ممكن، فيكون الرفع ممكناً أيضاً، ومجموع الوضعين وإن كان مستحيلاً، ولكن كلاً من الرفعين لا يقابل إلّا وضعاً واحداً، لا مجموع الوضعين.

الاعتراض على شمول أدلة البراءة عموماً للمورد، بدعوىٰ انصرافها عنه.

الثالث: الاعتراض على شمول أدلة البراءةالشرعية عموماً، بدعوى انصرافها عن المورد؛ لأنَّ المنساق منها علاج المولى لحالة التزاحم بين الاغراض الالزامية والترخيصية في مقام الحفظ، بتقديم الغرض الترخيصي على الالزامي، لا علاج حالة التزاحم بين غرضين إلزاميين، وعليه فالبراءة الشرعية لا تجري، ولكنَّ العلم الاجمالي المذكور غيرُ منجِّز؛ لما عرفت[٢].

وينبغي أنْ يعلم: أنَّ دوران الامر بين المحذورين، قد يكون في واقعة واحدة[٣]، وقد يكون في اكثر من واقعة، بأنْ يعلم إجمالاً بأنَّ عملاً معيناً إما محرم في كل أيام الشهر، أو واجب فيها جميعاً، وما ذكرناه كان يختصُّ بافتراض الدوران في واقعة واحدة، وأما مع افتراض كونه في اكثر من واقعة، فنلاحظ: أنَّ المخالفة القطعية تكون ممكنةَ حينئذٍ، وذلك بأنْ يَفعل في يومٍ ويترك في يوم[٤]، فلابد من ملاحظة مدىٰ تأثير ذلك على الموقف[٥]، وهذا ما نتركه لدراسة أعلىٰ.

---

١). نرفع الوجوب الظاهري يقابل وضعه الظاهري، ووضعه الظاهري ممكن، ولا يقابل كلّاً من وضع الوجوب والحرمة معاً، ليقال بأنه مستحيل، وكذلك الكلام في رفع الحرمة الظاهري.

٢). من أن تنجيزه لوجوب الموافقة القطعية مستحيل؛ لأنها غير مقدورة، وتنجيزه لحرمة المخالفة القطعية مستحيل؛ لأنها غير ممكنة، وتنجيزه لأحد التكليفين ترجيح بلا مرجّح.

٣). كأن يعلم بوجوب فعل أو حرمته في يوم معيّن.

٤). وأما الموافقة القطعيّة، فانها تبقىٰ غير ممكنة.

٥). أي: على الحكم، ففي صورة وحدة الواقعة لا يكون العلم الاجمالي منجّزاً؛ لعدم إمكان موافقته أو مخالفته القطعية، واما في صورة تعدد الواقعة، فانّ مخالفته القطعية ممكنة، فهل يكون منجزاً، أم يبقىٰ على عدم المنجزية؟

الوظيفة
عند الشك في الأقل والأكثر

١ ـ التقسيم الرئيسي للاقل والاكثر.
٢ ـ الاقل والاكثر في الاجزاء.
٣ ـ الاقل والاكثر في الشرائط.
٤ ـ الدوران بين التعيين والتخيير العقلي.
٥ ـ الدوران بين التعيين والتخيير الشرعي.
٦ ـ ملاحظات عامة حول الاقل والاكثر.

التقسيم الرئيسي للأقل والاكثر

درسنا فيما سبق حالة الشك في أصل الوجوب[١]، وحالة العلم بالوجوب وتردد متعلَّقه بين أمرين متباينين، **فالأولى** هي: حالة الشك البدوي، التي تجري فيها البراءة الشرعية، **والثانية** هي: حالة الشك المقرون بالعلم الاجمالي، التي تجري فيها أصالة الاشتغال، والآن ندرس حالة العلم بالوجوب وتردّد الواجب بين الأقل والاكثر[٢]، وهي على قسمين:

الأقل والأكثر إمّا استقلاليّان وإمّا ارتباطيان.

الأول: دوران الأمر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين[٣]، وهو يعني: أنَّ ما يتميَّز به الاكثر على الاقل من الزيادة على تقدير وجوبه، يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الاقل، كما إذا علم المكلف بأنّه مَدين لغيره بدرهم أو بدرهمين.

الثاني: دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطيين[٤]، وهو يعني: أنَّ هناك

---

١). الأنسب: أصل التكليف؛ ليشمل حالة الشك في أصل الحرمة، وكذلك الانسب في ما بعده أن يقال: وحالة العلم بالتكليف وتردد متعلّقه؛ ليشمل حالة العلم بالحرمة، وتردد متعلقها بين متباينين.

٢). وفرقها عن الحالة الثانية: أنَّ الطرفين في الثانية متباينان، وهنا متداخلان.

٣). ونكتة التسمية تكمن في تعدد التكاليف واستقلال بعضها عن بعضٍ في الامتثال والعصيان.

٤). ونكتة التسمية هنا هي وحدة الأمر وارتباط امتثال بعض الأجزاء بامتثال أمر الأجزاء الأخرى.

وجوباً واحداً له امتثال واحد وعصيان واحد، وهو إمّا متعلّق بالأقل أو بالاكثر، كما إذا علم المكلف بوجوب الصلاة، وترددت الصلاة عنده بين تسعة أجزاء وعشرة[١].

اما القسم الاول فلا شكَّ في أنَّ وجوب الاقل فيه منجَّز بالعلم، وأنَّ وجوب الزائد مشكوك بشكٍ بدوي، فتجري عنه البراءة عقلاً وشرعاً، أو شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين[٢].

وأما القسم الثاني فتندرج فيه عدة مسائل نذكرها تباعاً.

١). فالواجب هنا لو كان هو العشرة، وأتىٰ المكلّف بتسعة، لم يحصل منه امتثال بمقدار تسعة أجزاء، بل ليس هناك إلّا العصيان.
٢). مسلك قبح العقاب، ومسلك حقّ الطاعة.

١ ـ الدوران بين الأقل والاكثر في الاجزاء

القول بجريان البراءة عن الجزء الزائد المشكوك.

وفي مثل ذلك قد يقال بأنَّ حالَه حالُ القسم الاول؛ فإنَّ وجوب الاقل منجَّز بالعلم، ووجوب الزيادة ـ أيْ ما يُشك في كونه جزءاً ـ مشكوك بدوي، فتجري عنه البراءة؛ لأنَّ هذا هو ما يقتضيه الدوران بين الاقل والاكثر بطبعه، فإنَّ كل دوران من هذا القبيل يتعيَّن في علمٍ بالاقل وشك في الزائد.

ولكن قد يُعترض على إجراء البراءة عن وجوب الزائد في المقام، ويبرهن على عدم جريانها بعدة براهين:

البرهان الاول

دعوىٰ وجود علم اجمالي مانع من جريان البراءة عن وجوب الزائد.

وهو يقوم على أساس دعوى وجود العلم الاجمالي المانع عن إجراء البراءة، وليس هو العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو وجوب الزائد[1]، لينفىٰ ذلك بأنَّ وجوب الزائد لا يُحتمل كونه بديلاً عن الاقل، فكيف يجعل طرفاً مقابلاً له في

١). إذ لا معنىٰ لتعلّق الوجوب إما بالتسعة أو بالجزء العاشر؛ لأنَّ البديل للتسعة الذي يحتمل تعلّق الأمر به هو مجموع العشرة، لا الجزء العاشر بالخصوص.

العلم الاجمالي؟ بل هو العلم الاجمالي بوجوب الاقل او وجوب الاكثر المشتمل على الزائد، ومعه لا يمكن إجراء الاصل لنفي وجوب الزائد؛ لكونه جزءاً من أحد طرفي العلم الاجمالي[1].

وقد أجيب على هذا البرهان بوجوه:

ردّ الدعوى المذكورة بانحلال العلم الاجمالي، بالعلم التفصيلي بالاقل إمّا نفسيّاً أو غيرياً.

منها[2]: أنّ العلم الاجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل على كل تقدير؛ لأنّ الواجب إنْ كان هو الاقل فهو واجب نفسي، وإنْ كان الواجب هو الاكثر، فالاقل واجب غيري؛ لأنه جزء الواجب، وجزء الواجب مقدمة له.

إبطال الردّ المذكور.

ونلاحظ على هذا الوجه: أنه إن أُريد به هدم الركن الثاني من اركان تنجيز العلم الاجمالي[3]، فالجواب عليه: أنّ الانحلال إنما يحصل إذا كان المعلوم التفصيلي مصداقاً للجامع المعلوم بالاجمال، كما تقدم، وليس الأمر في المقام كذلك؛ لأنّ الجامع المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي، والمعلوم التفصيلي وجوب الأقل ولو غيريّاً، وإنْ أُريد به هدم الركن الثالث، بدعوى أنّ وجوب الاقل منجَّز على أيّ حال، ولا تجري البراءة عنه، فتجري البراءة عن الآخر بلا معارض، فالجواب عليه[4]: أنّ الوجوب الغيري لا يساهم في التنجيز، كما تقدم في مباحث

١). وليس هو بنفسه طرفاً للعلم الاجمالي.
٢). فرائد الاصول ٢/٣٢١ ـ ٣٢٣.
٣). وهو وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته الى الفرد.
٤). أنّ الأقل لا نعلم بتنجزه على كل تقدير؛ لأن وجوبه اذا كان غيرياً لم يكن منجّزاً؛ إذ القابل للتنجز هو خصوص الوجوب النفسي.

المقدمة.

الردّ الثاني بانحلال الاجمالي بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للأقل إما مستقلاً أو ضمن الاكثر.

ومنها[١]: أنَّ العلم الاجمالي المذكور منحلّ بالعلم التفصيلي بالوجوب النفسي للاقل؛ لأنه واجب نفساً، إمّا وحده أو في ضمن الاكثر، وهذا المعلوم التفصيلي مصداق للجامع المعلوم بالاجمال، فينحلّ العلم الاجمالي به.

وقد يجاب على هذا الانحلال بأجوبة نذكر فيما يلي مهمَّها.

جواب الرد الثاني بأنّ المعلوم تفصيلاً ليس مصداقاً للمعلوم اجمالاً، فلا انحلال.

الجواب الاول: أنَّ الجامع المعلوم إجمالاً هو الوجوب النفسي الاستقلالي[٢]، إما للأقل أو للاكثر، وما هو معلوم بالتفصيل في الأقل [هو] الوجوب النفسي ولو ضمناً، فلا انحلال[٣].

ويلاحظ: أنَّ الاستقلالية معنىً منتزعٌ من حدِّ الوجوب وعدم شموله لغير ما تعلَّق به، والحدّ لا يقبل التنجز، ولا يدخل في العهدة، وانما يدخل فيها ويتنجَّز ذات الوجوب المحدود، فالعلم الاجمالي بالوجوب النفسي الاستقلالي وإن لم يكن منحلاً، ولكنَّ معلومَ هذا العلم لا يصلُح للدخول في العهدة؛ لعدم قابليّة حدِّ الوجوب للتنجُّز، والعلم الاجمالي بذات الوجوب المحدود بقطع النظر عن حدِّ الاستقلالية هو الذي ينجِّز معلومَه ويُدخله في العهدة، وهذا العلم منحلّ بالعلم التفصيلي المشار اليه.

مناقشة الجواب المذكور.

---

١). وحاصله: أن الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً؛ لتردده بين الواجب النفسي الاستقلالي والواجب النفسي الضمني، فيحصل الانحلال؛ لأن المعلوم بالتفصيل مصداق للمعلوم بالاجمال.

٢). لا مطلق الوجوب النفسي ولو ضمنيّاً.

٣). لأنَّ المعلوم تفصيلاً مردد بين الواجب النفسي الاستقلالي والضمني، فلا يكون مصداقاً للمعلوم بالإجمال.

الجواب عن الردّ الثاني بأن العلم بوجوب التسعة مطلقة أو مقيدة هو عين العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر، فلا ينحلُّ به.

الجواب الثاني[١]: أنَّ وجوب الاقل إذا كان استقلالياً فمتعلَّقه الأقل مطلقاً من حيث انضمام الزائد وعدمه، وإذا كان ضمنيّاً فمتعلقه الاقل المقيد بانضمام الزائد، وهذا يعني: أنّا نعلم اجمالاً إما بوجوب التسعة المطلقة أو التسعة المقيدة[٢]، والمقيَّد يباين المطلق، والعلم التفصيلي بوجوب التسعة على الإجمال ليس الا نفس ذلك العلم الاجمالي بعبارة موجزة، فلا معنىٰ لانحلاله به.

مناقشة الجواب المتقدم.

ويلاحظ هنا أيضاً: أنَّ الاطلاق سواء كان عبارة عن عدم لحاظ القيد، أو لحاظ عدم دخل القيد، لا يدخل في العهدة؛ لأنّه يُقوِّم الصورة الذهنية، وليس له محكيٌّ ومرئي يراد إيجابه زائداً على ذات الطبيعة، بخلاف التقييد، فإنْ أُريد اثبات التنجيز للعلم الاجمالي بالاطلاق أو التقييد، فهو غير ممكن؛ لأنَّ الاطلاق لا يقبل التنجُز[٣]، وإن أُريد إثبات التنجيز للعلم الاجمالي بالوجوب بالقدر الذي يقبل التنجُز ويدخل في العهدة[٤]، فهو منحلّ[٥]، ولكن سيظهر ممّا يلي أنَّ دعوى الانحلال غير صحيحة[٦].

الردّ الثالث بأن الحاصل في المورد إمّا وجود علم إجمالي غير منجّز، وإما عدم وجوده أصلاً.

ومنها[٧]: أنّه إنْ لوحظ العلم بالوجوب بخصوصياته التي لا تصلح للتنجّز ـ من قبيل حدِّ الاستقلالية والاطلاق ـ فهناك علم إجمالي، ولكنّه لا يصلح

---

١). للنائيني: أجود التقريرات ٢/٢٨٨، مصباح الأصول ٢/٤٣٢.
٢). وهذا العلم عبارة أخرىٰ عن علمنا إجمالاً بوجوب الأقل او الاكثر، فلا معنىٰ لانحلاله به.
٣). أي: أنَّ إدخال وصف الاطلاق والتقييد في الحساب يؤدّي الى تشكيل علم إجمالي، ولكنه ليس منجزاً.
٤). وهو أصل الوجوب، لا الوجوب بقيد الاطلاق.
٥). أي: مع عدم ادخال وصف الاطلاق والتقييد يكون العلم الاجمالي منحلاً.
٦). اذ أنَّ ما يحصل هو العلم التفصيلي بوجوب الأقل، لا أنه يتشكل علم اجمالي بوجوب إما الأقل أو الاكثر، ثم ينحلّ.
٧). وهو الرد الصحيح على البرهان الأوّل.

للتنجيز[1]؛ وإنْ لوحظ العلم بالوجوب بالقدر الصالح للتنجز، فلا علم اجمالي اصلاً، بل هناك علم تفصيلي بوجوب التسعة، وشك بدوي في وجوب الزائد، فالبرهان الاول ساقط إذن، كما أنّ دعوى الانحلال[2] ساقطة ايضاً؛ لأنـّها تستبطن الاعتراف بوجود علمين[3] لولا الانحلال، مع أنـّه لا يوجد إلّا ما عرفت[4].

الردّ الرابع بأن العلم الاجمالي المذكور غير منجّز لانهدام الركن الثالث.

ومنها: دعوىٰ انهدام الثالث؛ لأنّ الاصل يجري عن وجوب الاكثر أو الزائد، ولا يعارضه الأصل عن وجوب الاقل؛ لأنـّه إنْ أُريد به التأمين في حالة ترك الأقل مع الاتيان بالاكثر، فهو غير معقول؛ إذ لا يعقل ترك الاقل مع الاتيان بالاكثر، وإنْ أُريد به التأمين في حالة ترك الاقل وترك الاكثر، بتركه[5] رأساً، فهو غير ممكن أيضاً؛ لأنّ هذه الحالة هي حالة المخالفة القطعية، ولا يمكن التأمين بلحاظها، وهكذا نعرف أنّ [جريان] الاصل [المؤمِّن] عن وجوب الأقل ليس له دور معقول، فلا يعارِضُ الاصلَ الآخر[6].

ملاحظة المصنف على الرد الرابع.

وهذا بيان صحيح في نفسه، ولكنّه يستبطن الاعتراف بالركنين الاول والثاني، ومحاولة التخلص بهدم الركن الثالث، مع أنـّك عرفت أنّ الركن الثاني غير تامٍّ في نفسه.

١). لما تقدم من عدم قابلية الأوصاف المذكورة لاشتغال الذمة بها.
٢). الواردة في الجواب الأوّل والثاني.
٣). إجمالي وتفصيلي، والأوّل ينحلّ بالثاني.
٤). من العلم التفصيلي، بالأقل والشك البدوي في الزائد.
٥). أي: ترك الاكثر.
٦). أي: أصل عدم تعلّق الوجوب بالاكثر.

البرهان الثاني[١]

والبرهان الثاني يقوم على دعوىٰ أنَّ المورد من موارد الشك في المحصِّل بالنسبة الى الغرض، وذلك ضمن النقاط التالية:

دعوىٰ أن المورد من موارد الشك في المحصل للغرض وهو مجرىً للاحتياط.

أولاً: أنَّ هذا الواجب المردّد بين الاقل والاكثر، للمولى غرضٌ معيَّنٌ من إيجابه؛ لأنَّ الأحكام تابعة للملاكات في متعلَّقاتها.

ثانياً: أنَّ هذا الغرض منجَّز؛ لأنـّه معلوم ولا اجمال في العلم بـه، وليس مردّداً بين الأقل والاكثر، وإنّما يُشك في أنـّه هل يحصل بالاقل أو بالاكثر؟

ثالثاً: يتبيّن مما تقدم أنَّ المقام من الشك في المحصِّل بالنسبة الى الغرض، وفي مثل ذلك تجري أصالة الاشتغال، كما تقدم.

ويلاحظ على ذلك:

ملاحظتان للردّ على الدعوىٰ المذكورة.

أولاً: أنـّهُ من قال بأنَّ الغرض ليس مردداً بين الاقل والاكثر كنفس الواجب، بأنْ يكون ذا مراتبَ، وبعضُ مراتبه تحصل بالاقل ولا تستوفىٰ كلُّها إلّا بالاكثر، ويشك في أنَّ الغرض الفعلي قائم ببعض المراتب أو بكلِّها، فيجري عليه نفس ما جرى على الواجب[٢].

وثانياً: أنَّ الغرض إنّما يتنجَّز عقلاً بالوصول، إذا وصل مقروناً بتصدِّي المولى لتحصيله التشريعي، وذلك[٣] بجعل الحكم على وفقه أو نحو ذلك[٤]، فما

---

١). كفاية الأصول: ٣٦٤.

٢). فيقال: إنَّ الغرض بمقدار الأقل معلوم وبمقدار الاكثر مشكوك، فيجري الأصل لنفيه.

٣). أي: ذلك التصدي.

٤). كطلب تحصيله، فلو علم بوجود غرض للمولىٰ، وفرض أنه لم يجعل حكماً على طبقه، لم يلزم تحصيل ذلك الغرض عقلاً.

لم يثبت هذا التصدي التشريعي بالنسبة الى الاكثر بمنجِّز، وما دام مؤمَّناً عنه بالأصل، فلا أثَرَ لاحتمال قيام ذات الغرض بالاكثر.

البرهان الثالث

القول بوجوب الاحتياط في المورد: لاحتمال وجوب الأقل ضمنياً، فلا يسقط الّا بإتيانه ضمن الأكثر.

أنَّ وجوب الاقل منَجَّز بحكم كونه معلوماً، وهو مردّد بحسب الفرض بين كونه استقلالياً أو ضمنياً، وفي حالة الاقتصار على الاتيان بالأقل يسقط هذا الوجوب المعلوم على تقدير كونه استقلالياً؛ لحصول الامتثال، ولا يسقط على تقدير كونه ضمنياً؛ لأنَّ الوجوبات الضمنية مترابطة ثبوتاً[١] وسقوطاً[٢]، فما لم تُمتثل جميعاً لا يسقط شيء منها، وهذا يعني: أنَّ المكلَّفَ الآتيَ بالأقل، يشك في سقوط وجوب الأقل والخروج عن عهدته، فلابدَّ له من الاحتياط، وليس هذا الاحتياط بلحاظ احتمال وجوب الزائد حتى يقال: إنّه شك في التكليف[٣]، بل إنما هو رعاية للتكليف بالاقل المنجَّز بالعلم واليقين؛ نظراً الى أنَّ الشغل اليقينيَّ يستدعي الفراغ اليقيني[٤].

الاحتمال المذكور لايوجب الاحتياط. بل يؤمّن عنه بالأصل المؤمّن عن وجوب الزائد

والجواب على ذلك: أنَّ الشك في سقوط تكليفٍ معلومٍ إنما يكون مجرىً لأصالة الاشتغال فيما إذا كان بسبب الشك في الاتيان بمتعلقه، وهذا غير حاصل في المقام؛ لأنَّ التكليف بالاقل سواء كان استقلالياً أو ضمنياً قد أُتي بمتعلّقه بحسب الفرض؛ إذ ليس متعلّقه إلا الأقل، وانما ينشأ احتمال عدم سقوطه من

١). في أصل ثبوت التكليف بها، فالمثبت لها تكليف واحد.
٢). فإمّا أن تسقط جميعاً، أو تبقىٰ جميعاً.
٣). فينفىٰ بأصالة البراءة.
٤). بالاتيان بالأقل مع الزائد.

احتمال قصورٍ في نفس الوجوب بلحاظ ضمنيّته المانعة عن سقوطه مستقلاً عن وجوب الزائد، وهكذا يرجع الشك في السقوط هنا الى الشك في ارتباط وجوب الاقل بوجوب زائد، ومثل هذا الشك ليس مجرىً لأَصالة الاشتغال؛ بل يكون مؤمَّناً عنه بالاصل المؤمِّن عن ذلك الوجوب الزائد، لا بمعنىٰ أنَّ ذلك الأصل يُثبت سقوطَ وجوب الأقل، بل بمعنىٰ أنـّه يجعل المكلَّفَ غيرَ مطالب من ناحية عدم السقوط الناشئ من وجوب الزائد.

البرهان الرابع[١]

تصوير مورد للدوران المذكور موجب للاحتياط.

وهو علم اجمالي[٢] يجري في الواجبات التي يحرم قطعها عند الشروع فيها كالصلاة[٣]، إذ يقال بأنَّ المكلف إذا كبَّر تكبيرة الاحرام ملحونةً، وشك في كفايتها، حصل له علم إجمالي إمّا بوجوب إعادة الصلاة[٤]، أو حرمة قطع هذا الفرد من الصلاة التي بدأ بها؛ لأنَّ الجزء إنْ كان يشمل الملحون، حرم عليه قطع ما بيده، وإلّا وجبت عليه الاعادة، فلابد له من الاحتياط[٥]؛ لأنَّ أصالة البراءة عن وجوب الزائد تعارض أصالة البراءة عن حرمة قطع هذا الفرد.

عدم وجوب الاحتياط في المورد المذكور.

ونلاحظ على ذلك: أنَّ حرمة قطع الصلاة موضوعها هو: الصلاة التي يجوز للمكلف بحسب وظيفته الفعلية الاقتصار عليها في مقام الامتثال؛ إذ لا اطلاق في

---

١). نهاية الأفكار ٤١٨/٣.
٢). المناسب حذف عبارة (علم اجمالي).
٣). لا في مطلق الموارد التي يشك فيها في سقوط الزائد.
٤). مع تكبيرة جديدة غير ملحونة.
٥). باتمام الصلاة، والشروع بصلاة جديدة.

دليل الحرمة لما هو أوسع من ذلك[١]، وواضح: أنَّ انطباق هذا العنوان على الصلاة المفروضة فرع جريان البراءة عن وجوب الزائد، وإلّا لما جاز الاقتصار عليها عملاً، وهذا يعني: أنَّ احتمال حرمة القطع [مترتّب] على جريان البراءة عن الزائد، فلا يعقل أنْ يستتبع[٢] أصلاً معارضاً له[٣].

البرهان الخامس

وحاصله: تحويل الدوران في المقام الى دوران الواجب بين عامّين من وجهٍ، بدلاً عن الاقل والاكثر، وتوضيح ذلك ضمن مقدمتين:

تحويل الدوران في المقام الى دوران الواجب بين عامّين من وجه، وهو موجب للاحتياط

الاولى: أنَّ الواجب **تارة** يدور أمره بين المتباينين كالظهر والجمعة، **واخرى** بين العامين من وجه كإكرام العادل واكرام الهاشمي، **وثالثة** بين الأقل والاكثر، ولا اشكال في تنجيز العلم الاجمالي في الحالة الاولى، الموجب للجمع بين الفعلين، وتنجيزه في الحالة الثانية، الموجب لعدم جواز الاقتصار على إحدىٰ مادتي الافتراق[٤]، وأمّا الحالة الثالثة فهي محلّ الكلام.

الثانية: أنَّ الواجب المردَّد في المقام بين التسعة والعشرة إذا كان عبادياً، فالنسبة بين امتثال الأمر على تقدير تعلُّقه بالاقل وامتثاله على تقدير تعلُّقه بالاكثر

١). فلا دليل على حرمة قطع الصلاة مطلقاً، بل الثابت حرمة قطعها في حال كونها محكومة ظاهراً في نظر الشارع بالصحة وعدم لزوم إعادتها.
٢). أي: احتمال حرمة القطع.
٣). أي: لجريان البراءة عن الزائد.
٤). وعدم الاقتصار يحصل إمّا باكرام شخص واحد يجمع الوصفين، أو اكرام شخصين أحدهما عادل والآخر هاشمي.

هي العموم من وجه[1]، ومادة الافتراق من ناحية الأمر بالاقل واضحة، وهي: أنْ يأتي بالتسعة فقط، وأما مادة الافتراق من ناحية الامر بالاكثر، فلا تخلو من خفاء في النظرة الأولى؛ لأنّ امتثال الأمر بالاكثر يشتمل على الاقل حتماً، ولكن يمكن تصوير مادة الافتراق في حالة كون الأمر عبادياً [بالإتيان] بالاكثر بداعي الامر المتعلق بالاكثر على وجه التقييد، على نحوٍ لو كان الأمر متعلِّقاً بالأقل فقط، لمَا انبعث عنه، ففي مثل ذلك يتحقق امتثال الأمر بالاكثر على تقدير ثبوته، ولا يكون آمتثالاً للأمر بالأقل على تقدير ثبوته.

الاتيان بالاكثر بقصد امتثاله لا يمنع من تحقق امتثال الأقل.

ويثبت على ضوء هاتين المقدمتين أنَّ العلم الاجمالي في المقام منجِّز إذا كان الواجب عبادياً كما هو واضح.

والجواب[2]: أنَّ التقييد المفروض في النية لا يضرُّ بصدق الامتثال على كلِّ حال حتى للأمر بالأقل، ما دام الانبعاث عن الامر فعلياً[3].

البرهان السادس

إثبات منجزية الدوران المذكور ببرهان يختصُّ بالواجبات التي تكون الزيادة فيها مبطلة.

وهو يجري في الواجبات التي اعتبرت الزيادة فيها مانعةً ومبطلةً كالصلاة، والزيادة هي: الاتيان بفعلٍ بقصدِ الجزئية للمركَّب مع عدم وقوعه جزءاً له شرعاً،

١). أي: أنَّ امتثال الأمر بالأقل وامتثال الأمر بالاكثر قد يجتمعان، وقد ينفرد أحدهما بالتحقق دون الآخر، ومادة الاجتماع هي الاتيان بالاكثر بقصد امتثال الأمر الواقعي.

٢). بإنكار المبنىٰ القائل بعدم تحقق امتثال الاقل في حال الاتيان بالاكثر بقصد امتثال أمره على وجه التقييد.

٣). أي: أنه مع انبعاث المكلّف عن الأمر بالاكثر، تكون المقربيّة حاصلة، وهذا يكفي في صحة العمل وتحقق امتثال الأمر بالأقل، وان لم ينبعث المكلّف عن الأمر به، بل عن الأمر بالاكثر.

وحاصل البرهان: أنّ من يشك في جزئيّة السورة، يعلم إجمالاً إما بوجوب الاتيان بها، وإما بأنّ الاتيان بها بقصد الجزئية مبطل؛ لأنها إنْ كانت جزءاً حقاً، وجب الاتيان بها، وإلّا كان الاتيان بها بقصد الجزئية زيادةً مبطلة، وهذا العلم الاجمالي منجّز[١]، وتحصل موافقته القطعية بالإتيان بها بدون قصد الجزئية، بل لرجاء المطلوبية، أو للمطلوبيّة في الجملة[٢].

الجواب على البرهان المذكور.

والجواب: أنّ هذا العلم الاجمالي منحلّ[٣]؛ وذلك لأنّ هذا الشاكّ في الجزئية يعلم تفصيلاً بمبطلية الاتيان بالسورة بقصد الجزئية، حتى لو كانت جزءاً في الواقع؛ لأنّ ذلك منه تشريع ما دام شاكاً في الجزئية، فيكون محرّماً، ولا يشملُه الوجوب الضمنيّ للسورة، وهذا يعني كونه زيادة[٤].

---

١). أي: منجّز لوجوب الاحتياط بسبب تعارض الأصول في أطرافه.

٢). أي: المطلوبيّة الأعم من الوجوبيّة والاستحبابيّة.

٣). للعلم تفصيلاً بحرمة الاتيان بالسورة بقصد الجزئية، فتجري البراءة في الطرف الآخر (وجوب الاتيان بالسورة) بلا معارض.

٤). أي: زيادة مبطلة على تقدير إتيانه بقصد الجزئية.

وببطلان البراهين الخمسة المتقدمة جميعاً، يتضح: أنه لا يجب الاحتياط عند الشك في الجزئية، وأنّ الصحيح هو جريان البراءة عن الجزء المشكوك.

٢ ـ الدوران بين الاقل والاكثر في الشرائط

جريان البراءة عن الشرط المشكوك سواء رجع الى المتعلّق أوالموضوع

والتحقيق فيها ـ على ضوء المسألة السابقة ـ هو جريان البراءة عن وجوب الزائد؛ لأنّ مرجِع الشرطيّة للواجب الى تقيُّد الفعل الواجب بقيدٍ وانبساطِ الأمر على التقيُّد، كما تقدم في موضعه[١]، فالشك فيها شك في الأمر بالتقيُّد، والدوران إنّما هو بين الأقل والاكثر، إذا لوحظ المقدار الذي يدخل في العهدة[٢]، وهذا يعني: وجودَ علم تفصيليٍّ بالأقل، وشك بدويٍّ في الزائد، فتجري البراءة عنه.

ولا فرقَ في ذلك بينَ أنْ يكون الشرط المشكوك راجعاً الى متعلَّق الأمر، كما في الشك في اشتراط العتق بالصيغة العربية، واشتراط الصلاة بالطهارة، أو الى متعلَّق المتعلَّق، كما في الشك في اشتراط الرقبة التي يجب عتقها بالايمان، أو الفقير الذي يجب إطعامه بالهاشمية[٣].

---

١). الحلقة الثانية مبحث: تنوّع القيود.

٢). أي: عند الشك في شرطية الطهارة للصلاة، اذا لاحظنا الواجب وجدناه مردداً بين متباينين: الصلاة مع قيد الطهارة، والصلاة مع عدم القيد، ولكن اذا لاحظنا انشغال الذمة، وجدناه مردداً بين الأقل والاكثر؛ إذ نعلم بانشغال الذمة بأصل الصلاة، ونشك في انشغالها بالتقييد بالطهارة.

٣). هذا في مقابل تفصيل تقدّم في الحلقة الثانية يرىٰ جريان البراءة عند الشك في شرط المتعلّق، وعدم جريانها عند الشك في شرط الموضوع، وليس صحيحاً.

تفصيل المحقق العراقي في جريان البراءة عن الشرط المشكوك.

وقد ذهب المحقق العراقي[1] الى عدم جريان البراءة في بعض الحالات المذكورة[2]، ومردُّ دعواه الى أنَّ الشرطية المحتملة على تقدير ثبوتها **تارة** تتطلب من المكلف في حالة إرادته الاتيان بالأقل أنْ يُكمله ويضمَّ اليه شرطه، **وأخرىٰ** تتطلب منه في الحالة المذكورة صرْفَه عن ذلك الاقل الناقص رأساً، والغاءَه إذا كان قد أتىٰ به، ودفعه الى الإتيان بفرد آخر كامل واجد للشرط.

ومثال **الحالة الاولىٰ**: أنْ يعتق رقبة كافرة؛ فإنَّ شرطية الايمان في الرقبة تتطلب منه أن يجعلها مؤمنة عند عتقها، وحيث أنَّ جعل الكافر مؤمناً ممكن. فالشرطية لا تقتضي الغاءَ الأقل رأساً، بل تكميله، وذلك بأنْ يجعل الكافرَ مؤمناً عند عتقه له، فيعتقه وهو مؤمن.

ومثال **[الحالة الثانية]**: أنْ يطعم فقيراً غيرَ هاشمي؛ فإنَّ شرطية الهاشمية تتطلب منه إلغاءَ ذلك رأساً وصرفه الى الاتيان بفردٍ جديد من الاطعام؛ لأنَّ غير الهاشمي لا يمكن جعله هاشمياً.

ففي الحالة الأولى تجري البراءة عن الشرطية المشكوكة[3]؛ لأنَّ مرجع الشك فيها إلى الشك في إيجاب ضمِّ أمرٍ زائدٍ الى ما أتىٰ به[4]، بعد الفراغ عن كون ما أتى به مصداقاً للمطلوب في الجملة، وهذا معنى العلم بوجوب الأقل والشك

١). نهاية الأفكار ٣٩٩/٣.
٢). وهي حالة الشك في الشرطية الموضَّحة في المثال الثاني.
٣). للعلم بأنَّ عتق الرقبة مطلوب جزماً، ويشك في وجوب تكميلها بارشادها للإيمان، فتجري البراءة عن وجوب التكميل، واما في الحالة الثانية فلا يصح القول: إن اكرام الفقير غير الهاشمي مطلوب جزماً، ونشك في وجوب تكميله بالهاشمية؛ لأنَّ هذا التكميل غير ممكن، فلا يحتمل وجوبه حتىٰ تجري البراءة عنه.
٤). أو ما يريد أن يأتي به.

في وجوب الزائد، فالأقل محفوظ[١] على كلِّ حال[٢]، والزائد مشكوك.

وفي الحالة الثانية لا تجري البراءة عن الشرطية؛ لأنَّ الاقل المأتيَّ به ليس محفوظاً على كلٍّ حال؛ إذ على تقدير الشرطية لابد من إلغائه رأساً، فليس الشك في وجوب ضمٍّ أمرٍ زائدٍ الى ما أتى به، ليكون من دوران الأمر بين الاقل والاكثر.

ردّ المصنف قدس سره لتفصيل العراقي.

وهذا التحقيق لا يمكن الأخذ به؛ فإنَّ الدوران في كلتا الحالتين دوران بين الاقل والاكثر؛ لأنَّ الملحوظ فيه إنّما هو عالم الجعل وتعلُّق الوجوب، وفي هذا العالم ذاتُ الطبيعي[٣] مَعروضٌ للوجوب جزماً، ويُشكّ في عُروضه[٤] على التقيّد، فتجري البراءة عنه، وليس الملحوظ في الدوران عالمَ التطبيق خارجاً ليقال: إنَّ ما أُتي به من الأقل خارجاً قد لا يصلح لضم الزائد اليه، ولابدَّ من إلغائه رأساً على تقدير الشرطية.

● [الشك في المانعيّة]

جريان البراءة عن المانع المشكوك.

ولا يختلف الحال في جريان البراءة عند الشك في الشرطية ووجوب التقيد بينَ أنْ يكون القيد المشكوك أمراً وجودياً، وهو ما يُعبَّر عنه بالشرط عادة، او عدمَ أمرٍ وجوديّ[٥]، ويعبَّر عن الامر الوجودي حينئذٍ بالمانع، فكما لا يجب

---

١). أي: مطلوب.
٢). أي: سواء أكان الزائد مطلوباً أم لا.
٣). أي: طبيعي عتق الرقبة، وطبيعي إطعام الفقير.
٤). أي: عروض الوجوب.
٥). أي: أنَّ الأمر الوجودي تارةً يكون ثبوته شرطاً، كشرطية الطهارة لصحة الصلاة، وأخرىٰ يكون عدمه شرطاً، كشرطية عدم الكفر في صحة عتق الرقبة.

على المكلف إيجاد ما يحتمل شرطيته، كذلك لا يجب عليه الاجتناب عمّا يحتمل مانعيته، وذلك لجريان الأصل المؤمِّن.

٣ـدوران الواجب بين التعيين والتخيير العقلي

وذلك بأنْ يُعلمَ بوجوبٍ متعلِّق بعنوانٍ خاص أو بـعنوان آخـرَ مـغايرٍ له مفهوماً، غير أنّه أعمُّ منه صدقاً، كما إذا علم بوجوب الاطعام إما لطبيعي الحيوان، أو لنوعٍ خاص منه كالانسان، فإنَّ الحيوان والانسان كمفهومين متغايران، وإنْ كان أحدُهما أعمَّ من الآخر صدقاً[١].

تغاير المفهومين تارة يكون على أساس اللحاظ وأخرى على اساس الملحوظ.

والصحيح أنْ يقال: إنَّ التغاير بين المفهومين **تارة** يكون على أساس الاجمال والتفصيل في اللحاظ كما في الجنس والنوع؛ فإنَّ الجنس مندمج في النوع ومحفوظ فيه، ولكن بنحوِ اللَّفِ والاجمال، **وأخرى** يكون التغاير في ذات الملحوظ لا في مجرد إجمال اللحاظ [وتفصيله][٢]، كما لو علم بوجوب إكرام زيدٍ كيفما اتفق، أو بوجوب إطعامه؛ فإنَّ مفهومَ الاكرام ليس محفوظاً في مفهوم الإطعام[٣] انحفاظ الجنس في النوع، غير أنَّ أحدَهما أعمُّ من الآخر صدقاً.

---

١). والبحث هنا عن إمكان جريان البراءة عن التعيين (إطعام الانسان) والاكتفاء بإطعام أحد افراد الطبيعي تخييراً.

٢). أي: أنَّ التغاير ثابت بين ذاتي الملحوظين، وليس ناشئاً من اختلاف كيفية اللحاظ.

٣). أي: ليس بينهما في عالم المفهوميّة عموم وخصوص؛ لأنه قد يتحقق الاطعام بلا إكرام، كما لو كان الاطعام للسجين او مع الإذلال.

إذا دار الأمر بين المفهومين المتغايرين لحاظاً جرت البراءة عن الاكثر.

فالحالة الاولى تدخل في نطاق الدوران بين الاقل والاكثر حقيقةً، إذا اخذنا بالاعتبار مقدارَ ما يدخل في العهدة[١]، وليست من الدوران بين المتباينين؛ لأنَّ تباين المفهومين إنما هو بالاجمال والتفصيل، وهما من خصوصيات اللحاظ التي لا تدخل في العهدة، وانما يدخل فيها ذات الملحوظ، وهو مردّد بين الاقل ـ وهو الجنس ـ [والاكثر] ـ وهو النوع ـ.

اذا تغاير المفهومان في ذات الملحوظ جرت البراءة عن أخصّ العنوانين دون الأعمّ.

وأما الحالة الثانية فالتباين فيها بين المفهومين ثابت في ذات الملحوظ، لا في كيفية لحاظهما[٢]، ومن هنا كان الدوران فيها دوراناً بين المتباينين؛ لأنَّ الداخل في العهدة إما هذا المفهوم أو ذاك، وهذا يعني: أنَّ العلم الاجمالي ثابت[٣]، ولكن مع هذا تجري البراءة عن وجوب أخصِّ العنوانين صدقاً، ولا تعارضها البراءة عن وجوب أعمِّهما[٤]؛ وفقاً للجواب الأخير من الأجوبة المتقدمة على البرهان الاول[٥] في المسألة الاولى من مسائل الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين؛ وذلك: أنَّ البراءة عن وجوب الأعمّ ليس لها دور معقول لكي تصلح للمعارضة؛ لأنه إن أريدَ بها التأمين في حالة ترك الأعم مع الإتيان بالأخصّ، فهو غير معقول؛ لأنَّ نفي الأعم يتضمن نفي الأخص لا محالة، وإنْ أُريد بها التأمين في حالة ترك الأعم بما يتضمنه من ترك الإخص، فهذا مستحيل؛ لأنَّ المخالفة القطعية ثابتة في هذه الحالة، والأصل العملي إنّما يؤمِّن عن المخالفة الاحتمالية لا القطعية.

---

١). لليقين بوجوب إطعام الحيوان، سواء كان الثابت واقعاً هو إطعام الحيوان أم الانسان، بخلاف تقيّده بخصوصيّة الناطقيّة؛ فانه غير معلوم، فتجري عنه البراءة.

٢). أي: أنَّ الاختلاف بين المفهومين ثابت بلحاظ ذاتيهما، لا بسبب اختلاف كيفية الملاحظة؛ إذ أنَّ مفهوم الاكرام ليس جزءاً من مفهوم الإطعام، ليكون مفهوم الاطعام مركباً من جزءَين لوحظا بنحو الاندماج.

٣). فيجب الاحتياط بإتيان الأخصّ (الاطعام).

٤). وهو الاكرام كيفما اتفق.

٥). في صفحة ١٦٩ من هذا الجزء.

٤ ـ دوران الواجب بين التعيين والتخيير الشرعي

ونتكلم في حكم هذا الدوران على عدة مبانٍ في تصوير التخيير الشرعي الذي هو أحد طرفي الترديد في المقام.

بناءً على ارجاع التخيير الشرعي الى وجوبين مشروطين، تجري البراءة عن الوجوب التعييني.

فأوّلاً: نبدأ بالمبنى القائل بأنَّ مرجع التخيير الشرعي الى وجوبين مشروطين، وشرطُ كلٍّ منهما تركُ متعلَّق الآخر[١]، وهذا يعني: أنَّ (العتق) مثلاً الذي عُلِم وجوبه إما تعييناً أو تخييراً واجبٌ في حالة ترك (الاطعام) بلا شك، ويُشك في وجوبه حالةَ وقوع الاطعام[٢]، فتجري البراءة عن هذا الوجوب، ويُنتج ذلك التخييرَ عملياً.

قول العراقي بجريان الاحتياط على المبنى المذكور.

وقد يقال ـ كما في بعض إفادات المحقق العراقي[٣] ـ: إنَّ كلاً من الوجوب التعييني للعتق والوجوب التخييري فيه حيثيةٌ إلزامية يفقدها الآخر، فيكون كلٌّ منهما مجرىً للأصل النافي، ويتعارض الاصلان[٤].

---

١). والوجه فيه: أنّه مادام للمولىٰ غرض واحد، يتحقق بأيٍّ واحد من أفراد التخيير، فاللازم صيرورة كل واحد منها واجباً عند ترك بقية الأفراد؛ تحصيلاً لذلك الغرض.

٢). أي: عند الاتيان بالاطعام، يحصل شك في وجوب العتق؛ لاحتمال أنَّ وجوبه تخييري، فينفىٰ وجوبه بأصل البراءة.

٣). نهاية الأفكار ٣/٢٨٨ ـ ٢٨٩.

٤). فيتساقطان، ويجب الاحتياط.

أمّا الحيثية الالزامية في الوجوب التعييني للعتق، التي يجري الاصل النافي للتأمين عنها، فهي: الإلزام بالعتق حتى [لِمَن] أطعم[١]، وهي حيثية لا يشتمل عليها الوجوب التخييري.

وأما الحيثية الالزامية في الوجوب التخييري للعتق او الاطعام التي يجري الأصل النافي للوجوب التخييري تأميناً عنها، فهي تحريمُ ضَمِّ ترك الاطعام الى ترك العتق[٢]؛ إذْ بهذا الضمّ تتحقق المخالفة، وهي حيثية لا يشتمل عليها الوجوب التعييني للعتق؛ إذ على الوجوب التعييني تكون المخالفة متحققة بنفس ترك العتق، ولا يكون هناك بأس في ضَمِّ ترك الاطعام الى ترك العتق؛ لأنّه من ضم ترك المباح الى ترك الواجب، فالبراءة عن وجوب العتق ممن أطعم، معارضة بالبراءة عن حرمة ترك الاطعام ممن ترك العتق[٣].

إبطال المصنف ﷺ لقول العراقي.

وهذا البيان وإنْ كان يُثبت علماً اجمالياً بإحدىٰ حيثيتين إلزاميتين[٤]، ولكنَّ هذا العلم غير منجِّز، بل منحلّ حكماً[٥]؛ لجريان البراءة الأولىٰ وعدم معارضتها بالبراءة الثانية؛ لأنّ فرضَ جريانها هو فرض وقوع المخالفة القطعية[٦]، ولا يعقل التأمين مع المخالفة القطعية، بخلاف فرض جريان البراءة الاولى؛ فإنّه

١). وهي حيثيّة يُشك في ثبوتها، فتنفىٰ بأصل البراءة.
٢). فالتارك للعتق يحرم عليه ترك الاطعام؛ إذ بتركه يتحقق ترك كلا فردي الواجب التخييري، ومعناه: المخالفة القطعية.
٣). لأنَّ هذه الحيثيّة الالزامية الثابتة على تقدير الوجوب التخييري يُشك في ثبوتها، فتجري البراءة عنها.
٤). هما: الالزام بالعتق، وتحريم ضمٍّ ترك الاطعام الى ترك العتق.
٥). لعدم تعارض الأصول في أطرافه.
٦). لأنَّ لازم جريانها هو الترخيص في ترك الاطعام لمن ترك العتق.

فرض المخالفة الاحتمالية.

ثبوت الحكم السابق بناءً على ارجاع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي

وثانياً: نأخذ المبنىٰ القائل بأنَّ مرجعَ التخيير الشرعي الى التخيير العقلي[١]، والحكم حينئذٍ هو الحكم في المسألة السابقة[٢]، فيما إذا دار الواجب بين إكرام زيدٍ مطلقاً وإطعامه خاصةً.

جريان الاشتغال بناءً على ارجاع التخيير الشرعي الى غرضين لزوميين متضادّين.

وثالثاً[٣]: نأخذ المبنىٰ القائل بأنَّ مرجع الوجوب التخييري الى وجود غرضين لزوميَّين[٤] للمولىٰ، غير أنّهما متزاحمان في مقام التحصيل، بمعنىٰ: أنَّ استيفاءَ أحدِهما يُعَجِّز المكلَّف عن استيفاءِ الآخر، ومن هنا يُحكم بوجوب كلٍّ من الفعلين مشروطاً بترك الآخر، والحكم هنا أصالة الاشتغال؛ لأنَّ مرجع الشك في وجوب العتق تعييناً أو تخييراً حينئذٍ الى الشك في أنَّ الاطعام هل يُعَجِّز عن استيفاءالغرض اللزومي من العتق؟ فيكون من الشك في القدرة الذي تجري فيه اصالة الاشتغال[٥].

---

١). أي: كما أنَّه في التخيير العقلي يتعلّق الوجوب بعنوان أحد الأفراد، كذلك في التخيير الشرعي، فقوله: اعتق أو اطعم، معناه: (يجب أحدهما)، وممن قال بهذا المبنىٰ المحقق الخوئي (دراسات في علم الاصول ٢/٧٤ ـ ٧٥).

٢). من عدم منجزية العلم الإجمالي؛ اذ تجري البراءة عن وجوب العتق، دون البراءة عن وجوب (أحدهما)؛ لأن الترخيص في ترك (أحدهما) مع الاتيان بالعتق غير معقول؛ لأنَّ الآتي بالعتق آتٍ بأحدهما، والترخيص في ترك (احدهما) حتى لمن ترك العتق ترخيص في المخالفة القطعية.

٣). كفاية الأصول: ١٤١.

٤). لا غرض واحد يحصل بأيٍّ من الفردين.

٥). لأنَّ القدرة على تحصيل الغرض من العتق كانت متحققة قبل الاطعام، ويشك في انتفائها بعده، فيكون المورد من موارد الشك في طروّ العجز وانتفاء القدرة، وفي مثله يحكم العقل بالاشتغال.

٥ ـ ملاحظات عامة حول الأقل والاكثر

فرغنا من المسائل الأساسية في دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين، وبقي علينا أنْ نذكر في ختام مسائل هذا الدوران ملاحظاتٍ عامةً حولَ الأقل والاكثر.

١ ـ دور الاستصحاب في هذا الدوران

قد يُتمسك بالاستصحاب في موارد هذا الدوران، **تارة** لإثبات وجوب الاحتياط، **وأخرىٰ** لاثباتِ نتيجة البراءة[١].

الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الاحتياط عند دوران الواجب بين الأقل والاكثر.

أما التمسك به على الوجه الأوّل، فبدعوى أنّا نعلم بجامع وجوبٍ مردّد بين فردين من الوجوب، وهما: وجوب التسعة ووجوب العشرة، ووجوب التسعة يسقط بالاتيان بالأقل، ووجوب العشرة لا يسقط بذلك، فاذا أتى المكلّف بالأقل شكّ في سقوط الجامع، وجرى استصحابه، ويكون من استصحاب القسم الثاني من الكلّي[٢].

---

١). وهي: انتفاء تعلّق الوجوب بالاكثر.
٢). لأنَّ الوجوب إن كان ثابتاً للتسعة فهو مرتفع قطعاً، وان كان ثابتاً للعشرة فهو باقٍ قطعاً،

والجواب على ذلك: أنَّ استصحاب جامع الوجوب إنْ أُريد بـه إثبات وجوب العشرة؛ لأنَّ ذلك هو لازم بقائه[١]، فهذا من الاصول المثبتة؛ لأنّـه لازم عقلي لا يَثبت بالاستصحاب. وإنْ أُريد به الاقتصار على إثبات جامع الوجوب، فهذا لا أثرَ له؛ لأنّه لا يزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع، وقد فرضنا أنَّ العلم به لا ينجِّز سوىٰ الأقل، والأقلُّ حاصل في المقام بحسب الفرض.

الاستدلال بالاستصحاب لإثبات نتيجة البراءة عند دوران الواجب بين الأقل والاكثر.

وأمّا التمسك به على الوجه الثاني، فباستصحاب عدم وجوب الزائد الثابت قبل دخول الوقت، أو في صدر عصر التشريع[٢]، ولا يُعارض باستصحاب عدم الوجوب الاستقلالي للأقل[٣]؛ إذْ لا اثرَ لهذا الاستصحاب؛ لأنّه إنْ أُريد به اثبات وجوب الزائد بالملازمة، فهو مُثبِت، وإنْ أُريد به التأمين في حالة ترك الاقل، فهو غير صحيح؛ لأنَّ فرض ترك الاقل هو فرض المخالفة القطعية، ولا يَصح التأمين بالأصل العملي إلّا عن المخالفة الاحتمالية[٤].

فيجري استصحاب كليّ الوجوب، ويجب الاحتياط.

١). أي: بقاء جامع الوجوب، بتقريب: ان بقاء وجوب الصلاة بعد الاتيان بالأجزاء التسعة، يلزم منه عقلاً تعلّق الوجوب بالاكثر.

٢). إذ قبل دخول الوقت نعلم بعدم ثبوت الوجوب للتسعة ولا للعشرة، وبعد دخول الوقت نجزم بانتقاض عدم ثبوت الوجوب للتسعة، ونتيقن بثبوت الوجوب لها، وأما عدم ثبوت الوجوب للعشرة، فلا نجزم بانتقاضه، بل نشك في ذلك، فنستصحب بقاء عدم الثبوت.

٣). الثابت قبل دخول الوقت؛ إذ بعد دخول الوقت وان كنّا نجزم بوجوب التسعة، لكنه أعمُّ من الاستقلالي والضمني، ومع الشك في تعلق الوجوب الاستقلالي بالتسعة، يجري استصحاب بقائه على العدم.

٤). وببطلان جريان هذا الأصل المعارض يجري استصحاب عدم تعلّق الوجوب بالجزء العاشر الثابت قبل دخول الوقت، لإثبات البراءة عنه.

٢ ـ الدوران بين الجزئية والمانعية

وجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين الجزئية والمانعية.

إذا تردَّد أمرُ شيءٍ بين كونه جزءاً من الواجب أو مانعاً عنه، فمرجع ذلك الى العلم الاجمالي بوجوبٍ زائدٍ متعلّق إمّا بالتقيُّد بوجود ذلك الشيء، أو بالتقيُّد بعدمه، وفي مثلِ ذلك يكون هذا العلم الاجمالي منجِّزاً، وتتعارض أصالة البراءة عن الجزئية مع أصالة البراءة عن المانعية، فيجب على المكلف الاحتياط بتكرار العمل مرةً مع الإتيان بذلك الشيء ومرةً بدونه، هذا فيما إذا كان في الوقت مُتَّسع، والّا جازت المخالفة الاحتمالية بملاك الاضطرار، وذلك بالاقتصار على أحد الوجهين.

القول بعدم منجزية العلم الاجمالي في الحالة المذكورة بناءً على صياغة الميرزا للركن الرابع

وقد يقال: إنَّ العلمَ الاجمالي المذكور غيرُ منجِّز، ولا يمنع عن جريان البراءتين معاً، بناءً على بعض صيغ الركن الرابع لتنجيز العلم الاجمالي. وهي صيغة الميرزا القائلة بأنَّ تعارض الأصول مرهون بأداءِ جريانها الى الترخيص عملياً في المخالفة القطعية، فإنَّ جريان الأصول في المقام لا يؤدّي الى ذلك؛ لأنَّ المكلَّف لا تمكنه المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المذكور؛ إذ في حالة الإتيان بالشيء المردّد بين الجزء والمانع، يحتمل الموافقة، وفي حالة تركه يحتملها أيضاً، فلا يلزم من جريان الأصلين معاً ترخيص في المخالفة القطعية.

فإن قيل: ألا تحصل المخالفة القطعية لو ترك المركب رأساً[١]؟

قلنا: نعم تحصل، ولكنَّ هذا ممّا لا إذنَ فيه من قِبَلِ الأصلين حتى لو جريا معاً[٢].

---

١). أي: ترك أصل الواجب.

٢). لأنَّ اللازم من جريانهما معاً هو الترخيص في فعل الجزء، والترخيص في تركه، لا الترخيص

ردالقول المذكور بإمكان وقوع المخالفة القطعية اذا كان الجزء المردد متقوماً بقصد القربة.

ولكن يمكن أنْ يقال على ضوء صيغة الميرزا: إنَّ المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المذكور ممكنة أيضاً، فيما إذا كان الشيُ المردّدُ بين الجزء والمانع متقوّماً بقصد القربة على تقدير الجزئية؛ فإنَّ المخالفة القطعية حينئذٍ تحصل بالاتيان به بدون قصد القربة، ويكون جريان الاصلين معاً مؤدياً الى الإذن في ذلك، فيتعارض الأصلان ويتساقطان[1].

٣ ـ الاقل والاكثر في المحرمات[2]

كما قد يُعلمُ إجمالاً بواجبٍ مردّدٍ بين التسعة والعشرة، كذلك قد يعلم بحرمة شيء مردّد بين الأقل والاكثر، كما إذا علم بحرمة تصوير رأس الحيوان أو تصوير كامل حجمه.

ويختلف الدوران المذكور في باب الحرام عنه في باب الواجب من بعض الجهات[3]:

حرمة الاكثر تناظر وجوب الأقل من حيث خفة المؤونة.

فأولاً: وجوب الاكثر هناك كان هو الأشدَّ مؤونةً، وأما حرمة الاكثر هنا فهي الأخفُ مؤونةً؛ إذ يكفي في امتثالها ترك أيِّ جزءٍ، فحرمةُ الاكثر في باب الحرام تناظرُ إذن وجوبَ الأقلِّ في باب الواجب.

في ترك الواجب رأساً.

١). وبذلك يكون الاجمالي منجزاً لوجوب الاحتياط بتكرار العمل، لكنّه مردود بأنَّ جريان الأصلين يقتضي جواز الاتيان بالجزء بقصد القربة، وجواز تركه، ولا يقتضي جواز الاتيان به بلا قصد القربة لكي تتحقق المخالفة القطعيّة.

٢). وينحصر مصداقه في التردد بين التعيين والتخيير، بخلاف الأقل والاكثر في باب الواجبات؛ فإنَّ له فردين آخرين، هما: الشك في الجزئية، والشك في الشرطية.

٣). مقابل ما يراه النائيني من عدم وجود فرق بين البابين.

دوران المحرم بين الأقل والاكثر يناظر دوران الواجب بين التعيين والتخيير.

وثانياً: أنَّ دورانَ الحرام بين الاقل والاكثر يُشابه دوران أمرِ الواجب بين التعيين والتخيير؛ لأنَّ حرمةَ الاكثر في قوّةِ وجوبِ تركِ أحدِ الأجزاء تخييراً، وحرمة الأقل في قوة وجوب ترك هذا الجزء بالذات تعييناً، فالأمر دائر بين وجوب ترك أحد الاجزاء ووجوب ترك هذا الجزء بالذات، وهذا يُشابه دوران الواجب بين التعيين والتخيير، لا الدوران بين الاقل والاكثر في الأجزاء أو الشرائط، والحكم هو جريان البراءة عن حرمة الاقل، ولا تعارضها البراءة عن حرمة الاكثر[١]، بنفس البيان الذي جرت بموجبه البراءة عن الوجوب التعييني للعتق، بدون أنْ تُعارَض بالبراءة عن الوجوب التخييري.

٤ ـ الشبهة الموضوعية للاقل والاكثر

جريان البراءة عند الدوران بين الاقل والاكثر في الشبهة الموضوعية.

كما يمكن افتراض الشبهة الحكمية للدوران بين الأقل والاكثر، كذلك يمكن افتراض الشبهة الموضوعية، بأنْ يكون مردُّ الشك الى الجهل بالحالات الخارجية لا الجهل بالجعل، كما إذا علم المكلف بأنَّ ما لا يُؤكل لحمه مانع في الصلاة، وشك في أنَّ هذا اللباس هل هو ممّا لا يؤكل لحمه أو لا، فتجري البراءة عن مانعيته أو عن وجوب تقيُّد الصلاةِ بعدمه بتعبير آخر.

قول النائيني بتوقف تصوير الشبهة الموضوعية للأقل والاكثر على تعلق الواجب بموضوع خارجي وردّ المصنف عليه.

وقد يقال ـ كما عن الميرزا[٢] ـ: إنَّ الشبهة الموضوعية للواجب الضمني[٣] لا يمكن تصويرها إلّا إذا كان لهذا الواجب تعلق بموضوع خارجي كما في هذا المثال[٤]، ولكنَّ الظاهر إمكان تصويرها في غير ذلك

---

١). لأنَّ جريانها يعني الترخيص في المخالفة القطعيّة.

٢). فوائد الأصول ٤/٢٠٠.

٣). أي: الجزء أو الشرط.

٤). وهو الثوب المشكوك في كونه ممّا لا يؤكل لحمه، المؤدّي الى الشك في مانعيّة لبسه من صحة الصلاة.

أيضاً[١]؛ وذلك بلحاظ حالات المكلَّف نفسه، كما إذا فرضنا أنَّ السورة كانت واجبة على غير المريض في الصلاة، وشك المكلَّف في مرضه[٢]؛ فإنَّ هذا يعني الشكَّ في جزئية السورة[٣]، مع أنها واجب ضمنيٌّ لا تعلُّق له بموضوع خارجي، والحكم هو البراءة.

٥ ـ الشك في إطلاق دخالة الجزء او الشرط

جريان البراءة عند الشك في اطلاق دخالة الجزء أو الشرط.

كنا نتكلم عمّا إذا شكَّ المكلفُ في جزئية شئ أو شرطيته مثلاً للواجب، وقد يتفق العلم بجزئية شئ أو دخالته في الواجب بوجهٍ من الوجوه، ولكن يُشك في شمول هذه الجزئية لبعض الحالات، كما إذا علمنا بأنَّ السورة جزء في الصلاة الواجبة، وشككنا في إطلاق جزئيتها لحالة المرض او السفر، ومرجع ذلك الى دوران الواجب بين الأقل والاكثر بلحاظ هذه الحالة بالخصوص، فاذا لم يكن لدليل الجزئية اطلاق لها، وانتهى الموقف الى الاصل [العملي]، جرت البراءة عن وجوب الزائد في هذه الحالة، وهذا على العموم لا اشكال فيه، ولكن قد يقع الاشكال في حالتين من هذه الحالات وهما: حالة الشك في إطلاق الجزئيّة[٤] لصورة نسيان الجزء، وحالة الشك في اطلاق الجزئية[٥] لصورة تعذُّره، ونتناول

---

١). أي: في الحالات التي لا يتعلّق فيها الواجب بموضوع خارجي.
٢). أي: في كونه مريضاً أم لا.
٣). فان كان مريضاً لم تكن السورة جزءاً في حقّه، فيكون الواجب هو الأقل، وان لم يكن مريضاً فالسورة جزء في حقه، ويكون الواجب هو الاكثر.
٤). المناسب إضافة (والشرطية).
٥). المناسب إضافة (والشرطية).

هاتين الحالتين فيما يلي تباعاً.

أ). الشك في الاطلاق لحالة النسيان

جريان البراءة عن الجزء والشرط حالَ النسيان اذالم يكن دليلهما مطلقاً لهذه الحالة.

إذا نسي المكلف جزءاً من الواجب، فأتىٰ به بدون ذلك الجزء، ثم التفت بعد ذلك الى نقصان ما أتىٰ به، فإنْ كان لدليل الجزئيةِ إطلاق لحال النسيان، اقتضىٰ ذلك بطلان ما أتى به؛ لانه فاقد للجزء، من دون فرق بين افتراض ارتفاع النسيان في اثناء الوقت، وافتراض استمراره الى آخر الوقت، وهذا هو معنى أنَّ الاصل اللفظي[1] في كلِّ جزءٍ يقتضي ركنيته، أي: بطلان المركّب بالاخلال به نسياناً، وأمّا إذا لم يكن لدليل الجزئية اطلاق، وانتهىٰ الموقف الى الاصل العملي، فقد يقال بجواز اكتفاء الناسي بما أتىٰ به؛ لأنَّ المورد من موارد الدوران بين الاقل والاكثر بلحاظ حالة النسيان، والأقل واقع، والزائد منفيٌّ بالاصل.

وتوضيح الحال في ذلك: أنَّ النسيان **تارة** يستوعب الوقت كلَّه، **وأخرى** يرتفع في أثنائه.

تقريب جريان البراءة عن الجزء المنسي اذا استوعب النسيانُ الوقتَ كلّه.

ففي **الحالة الاولى** لا يكون الواجب بالنسبة الى الناسي مردداً بين الأقل والاكثر، بل لا يُحتمل التكليف بالاكثر بالنسبة اليه؛ لأنَّ الناسيَ لا يُكلَّف بما نَسِيَهُ على أيِّ حال[2]، بل هو يعلم إمّا بصحة ما أتى به، أو بوجوب القضاء عليه، ومرجع هذا الى الشك في وجوبٍ استقلالي جديد وهو وجوب القضاء، فتجري البراءة عنه، حتى لو منعنا من البراءة فيموارد دوران الواجب بين الاقل والاكثر

١). أي: الاطلاق.

٢). فلا يتحقق التكليف بالجزء العاشر، ليقال: إن الإتيان بالتسعة باطل.

الارتباطيين[١].

تقريب جريان البراءة عن الجزء المنسي اذا ارتفع النسيان في الوقت.

وأما في **الحالة الثانية**، فالتكليف فعلي في الوقت، غير أنّه متعلّق إمّا بالجامع الشامل للصلاة الناقصة الصادرة حال النسيان، أو بالصلاة التامة فقط. والأول معناه: اختصاصُ جزئية المنسي بغير حال النسيان، والثاني معناه: اطلاق الجزئية لحال النسيان، والدوران بين وجوب الجامع ووجوب الصلاة التامة تعييناً هو من انحاء الدوران بين الاقل والاكثر، ويُمثل الجامعُ فيه الاقلَّ، وتُمثل الصلاة التامة الاكثر، وتجري البراءة وفقاً للدوران المذكور[٢].

قول الانصاري بجريان الاحتياط في الحالة الثانية.

ولكنْ قد يقال ـ كما في إفادات الشيخ الانصاري[٣] وغيره ـ بأنَّ هذا[٤] إنما يصح فيما إذا كان بالامكان أنْ يُكلَّف الناسي بالاقل؛ فإنَّه يدور عنده أمر الواجب حينئذٍ بين الاقل والاكثر، ولكن هذا غير ممكن؛ لأنَّ التكليف بالأقل إنْ خُصِّصَ بالناسي[٥]، فهو محال؛ لأنَّ الناسي لا يرىٰ نفسه ناسياً. فلا يمكن لخطاب موجَّهٍ إلى الناسي أنْ يصل اليه[٦]، وإنْ جُعل على المكلَّف عموماً، شمل المتذكر أيضاً، مع أنَّ المتذكر لا يكفي منه الأقل بلا إشكال، وعليه فلا يمكن أنْ يكون الأقل واجباً في حق الناسي، وإنّما المحتمل إجزاؤه عن الواجب، فالواجب إذن

---

١). أي: هكذا ينبغي أن يقال في صورة استيعاب النسيان لجميع الوقت، فلا وجه لقول المشهور: إنه اذا كان هناك اطلاق في دليل جزئية السورة، يؤخذ به ويحكم ببطلان الصلاة.

٢). أي: تجري البراءة عن الاكثر (وجوب خصوص الصلاة التامة)، ولا تجري عن الأقل (وجوب إحدىٰ الصلاتين) لأنَّ هذا يؤدّي الى الترخيص في المخالفة القطعية.

٣). فرائد الأصول ٢/٣٦٣.

٤). أي: المذكور في الحالة الثانية.

٥). بأن يقول المولىٰ: الناسي لا تجب عليه السورة.

٦). وبمجرد أن يلتفت الى كونه ناسياً يصير متذكراً، ويكون الثابت في حقه الاكثر (الصلاة التامة) لا الأقل.

في الأصل هو الاكثر[١]، ويُشكُّ في سقوطه بالأقل، وفي مثل ذلك لا تجري البراءة[٢].

جواب المصنف على قول الانصاري.

والجواب: أنَّ التكليف بالجامع يمكن جعله وتوجيهه الى طبيعي المكلَّف[٣]، ولا يلزم منه جواز اقتصار المتذكر على الاقل، لأنه جامع بين الصلاةِ الناقصة المقرونة بالنسيان[٤] والصلاةِ التامة، كما لا يلزم منه عدم إمكان الوصول الى الناسي؛ لأنَّ موضوع التكليف هو طبيعي المكلف، غاية ما في الامر أنَّ الناسي يرىٰ نفسه آتياً بأفضل الحصتين من الجامع، مع أنه إنّما تقع[٥] منه أقلهما قيمةً، ولا محذور في ذلك.

مناقشة المصنف لجواب الآخوند على قول الانصاري المتقدّم.

وهذا الجواب أفضل ممّا ذكره عدد من المحققين[٦] في المقام، من حلِّ الاشكال وتصوير تكليف الناسي بالأقل بافتراض خطابين: **أحدهما** متكفِّل بإيجاب الأقل على طبيعي المكلف[٧]، **والآخر** متكفِّل بإيجاب الزائد على المتذكر[٨]؛ إذ نلاحظ على ذلك: أنَّ الاقلَّ في الخطاب الأول هل هو مقيَّد

---

١). وأن السورة جزء في حق جميع المكلفين المتذكر منهم والناسي.
٢). بل تجري أصالة الاشتغال.
٣). بأن يقال للمكلَّف: يجب عليك إما الأجزاء التسعة المقرونة بالنسيان، أو الاجزاء العشرة.
٤). أي: أنَّ التكليف لم يتعلَّق بالتسعة مطلقاً، بل بشرط النسيان، فالمتذكر لا يكتفىٰ منه بالتسعة حينئذٍ.
٥). المناسب: مع أنَّ الواقع منه.
٦). كفاية الأصول: ٤١٨، فوائد الاصول ٢١٤/٤.
٧). الأعمّ من المتذكر والناسي.
٨). بأن يقول في الأول: يجب على المكلف تسعة أجزاء، ويقول في الثاني: يجب على المتذكر الجزء العاشر أيضاً.

بالزائد[١]؟ أو مطلق من ناحيته؟ أو مقيَّد[٢] بلحاظ المتذكر ومطلق بلحاظ الناسي؟ أو مهمل؟

والأوّل خُلف؛ إذْ معناه عدم كون الناسي مكلَّفاً بالأقل.

والثاني كذلك؛ لأنَّ معناه كون المتذكر مكلَّفاً بالأقل، وسقوط الخطاب الأول بصدور الأقل منه.

والثالث رجوع الى الخطاب الواحد الذي ذكرناه[٣]، ومعه لا حاجة الى افتراض خطاب آخر يخصُّ المتذكر.

والرابع غير معقول؛ لأنَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد في عالم الجعل تقابل السلب والايجاب، فلا يمكن انتفاؤهما معاً.

جريان البراءة عن الاكثر حال النسيان أولى من جريانها في بقية حالات الدوران بين الأقل والاكثر.

وعلى هذا الاساس[٤] فالمقام من صغريات دوران الواجب بين الأقل والاكثر، فيلحقه حكمه من جريان البراءة عن الزائد[٥]، بل التدقيق في المقارنة يكشف عن وجود فارق يجعل المقام[٦] أحَقَّ بالبراءة من حالات الدوران المذكور[٧]، وهو: أنَّ العلم بالواجب المردَّد بين الأقل والاكثر قد [يُدَّعى] كونه في حالات الدوران المذكور علماً اجمالياً منجِّزاً، وهذه الدعوى لَئن قُبلت في تلك

---

١). أي: أنَّ الوجوب متعلِّق بالتسعة مقيَّدةً بالجزء العاشر.
٢). أي: مقيّد بالجزء العاشر.
٣). من كون التكليف متعلّقاً بالجامع بين الصلاة الناقصة المقيّدة بالنسيان وبين الصلاة التامة.
٤). أي: إمكان تكليف الناسي بالأقل.
٥). للعلم بثبوت التكليف بالأقل والشك في ثبوت الزائد.
٦). الدوران بين الأقل والاكثر في حال النسيان.
٧). أي: الدوران بين الأقل والاكثر في غير حال النسيان، كحالة التردد في أصل جعل الجزئية والشرطية.

الحالات، فهناك سبب خاص يقتضي رفضها في المقام وعدم إمكان افتراض علم اجمالي منجِّز هنا، وهو: أنَّ التردد بين الأقل والاكثر في المقام إنّما يحصل للناسي بعد ارتفاع النسيان، والمفروض أنه قد أتىٰ بالأقل في حالة النسيان، وهذا يعني أنه يحصل بعد امتثال أحد طرفيه، فهو نظير أنْ تعلم إجمالاً بوجوب زيارة أحدِ الامامين بعد أنْ تكون قد زُرت أحدَهما، ومثلُ هذا العلم الاجمالي غيرُ منجِّز بلا شك، حتى لو كان التردّد فيه بين المتباينين، فضلاً عمّا إذا كان بين الأقل والاكثر، وخلافاً لذلك حالات الدوران الاعتيادية؛ فإنَّ التردّد فيها يحصل قبل الاتيان بالاقل، فاذا تشكل منه علم إجمالي كان منجِّزاً[1].

ب). الشك في الاطلاق لحالة التعذُّر

الاثرالمترتب على ثبوت الجزئية والشرطية حالَ التعذر،وعدم ثبوتها في هذه الحال.

إذا كان الجزء جزءاً حتى في حالة التعذر، كان معنى ذلك: أنَّ العاجز عن الكلِّ المشتملِ عليه لا يطالب بالناقص[2]، وإذا كان الجزء جزءاً في حالة التمكن فقط، فهذا يعني: أنه في حالة العجز لا ضررَ من نقصه، وأنَّ العاجز يُطالب بالناقص.

والتعذر **تارةً** يكون في جزءٍ من الوقت **واخرىٰ** يستوعبه.

جريان البراءة عن الاكثراذاثبت التعذّر في جزء من الوقت.

ففي **الحالة الاولى** يحصل للمكلف علم إمّا بوجوب الجامع بين الصلاة الناقصة حال العجز والصلاة التامة[3]، أو بوجوب الصلاة التامة عند ارتفاع العجز؛

---

١). أي: يمكن أن يقال بمنجزيته، وان لم نقل بذلك؛ لأنَّ وجوب الأقل متيقَّن، ووجوب الزائد مشكوك فتجري البراءة عنه.

٢). فيسقط الواجب رأساً اذا تعذّر على المكلّف الاتيان بجزئه أو شرطه.

٣). حال ارتفاع العجز.

لأنَّ جزئية المتعذِّر إنْ كانت ساقطة في حال التعذر، فالتكليف متعلِّق بالجامع، وإلّا كان متعلِّقاً بالصلاة التامة عند ارتفاع التعذُّر، وتجري البراءة حينئذٍ عن وجوب الزائد: وفقاً لحالات الدوران بين الاقل والاكثر[١].

ويلاحظ: أنَّ التردُّد هنا بين الأقل والاكثر يحصل قبل الإتيان بالأقل، خلافاً لحال الناسي؛ لأنَّ العاجز عن الجزءِ يلتفت الى حالهِ حين العجز[٢].

تنجيز العلم الاجمالي لوجوب الاحتياط اذا استوعب التعذّر جميع الوقت.

وفي **الحالة الثانية** يحصل للمكلف علم اجمالي إمّا بوجوب الناقص في الوقت[٣] أو بوجوب القضاء[٤] ـ إذا كان للواجب قضاء ـ لأنَّ جزئية المتعذر إن كانت ساقطة في حال التعذر، فالتكليف متعلِّق بالناقص في الوقت، وإلّا كان الواجبُ القضاءَ، وهذا علم إجمالي منجِّز[٥].

* * *

وليعلم أنَّ الجزئية في حال النسيان أو في حال التعذر، إنما تجري البراءة عند الشك فيها إذا لم يكن بالإمكان توضيح الحال عن طريق الأدلة المحرزة[٦]، وذلك بأحد الوجوه التالية:

---

١). والأقل هو: وجوب إحدىٰ الصلاتين، والاكثر: وجوب خصوص التامة.
٢). ويترتب على ذلك انه يمكن في المقام ان يكون العلم الاجمالي منجّزاً، وإن لم نقل بذلك.
٣). على تقدير سقوط الجزئيّة.
٤). أي: وجوب الصلاة التامة خارج الوقت على تقدير عدم سقوط الجزئية.
٥). لتعارض الأصول المؤمنة في طرفيه، فيجب الاحتياط بالصلاة الناقصة داخل الوقت والتامة خارجه.
٦). فالكلام المتقدم كان ناظراً الى مقتضىٰ القاعدة بقطع النظر عن الروايات الخاصة، ومقتضىٰ القاعدة هو: البراءة عن الاكثر المشكوك.

جريان البراءة عن الجزئية المشكوكة حال النسيان والتعذر مشروط بعدم قيام دليل خاص موضح للحكم الشرعي.

أولاً: أنْ يقوم دليل خاص على إطلاق الجزئيّة أو اختصاصها[١]، من قبيل حديث (لا تُعاد الصلاةُ الّا من خمسة ...)[٢].

ثانياً: أنْ يكون لدليل الجزئية اطلاق يشمل حالة النسيان أو التعذر، فيؤْخذ بإطلاقه، ولا مجال حينئذٍ للبراءة.

ثالثاً: أنْ لا يكون لدليل الجزئية إطلاق، بأنْ كان مجملاً من هذه الناحية[٣]، وكان لدليل الواجب اطلاق يقتضي في نفسه عدم اعتبار ذلك الجزء رأساً[٤]، ففي هذه الحالة يكون دليل الجزئية مقيّداً لإطلاق دليل الواجب بمقداره، وحيث أنَّ دليل الجزئية لا يشمل حال التعذر أو النسيان، فيبقى إطلاق دليل الواجب محَكَّماً في هاتين الحالتين، ودالاً على عدم الجزئية فيهما[٥].

---

١). أي: ثبوت الجزئية في جميع الحالات أو اختصاصها بحالة عدم النسيان والتعذّر.

٢). فهو يدل على ثبوت الجزئية أو الشرطية للخمسة المذكورة في جميع الحالات، بخلاف ما عداها من الاجزاء والشروط، فانها ليست ثابتة في جميع الأحوال والحديث في الوسائل ج ٤ الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.

٣). أي: من ناحية التعذّر والنسيان، فيكون القدر المتيقن منه حال التمكن والتذكّر.

٤). كأن يفترض أن دليل (اقيموا الصلاة) فيه اطلاق يقتضي عدم اعتبار جزئية السورة.

٥). فلا نرجع الى البراءة وإن كانت النتيجة واحدة.

الاستصحاب

١ ـ أدلة الاستصحاب

٢ ـ الاستصحاب أصل او امارة؟

٣ ـ أركان الاستصحاب

٤ ـ مقدار ما يثبت بالاستصحاب

٥ ـ عموم جريان الاستصحاب

٦ ـ تطبيقات

أدلة الاستصحاب

الاستصحاب قاعدة من القواعد الأصولية المعروفة، وقد تقدّم في الحلقة السابقة الكلام عن تعريفه[١] والتمييز بينه وبين قاعدة اليقين[٢] وقاعدة المقتضي والمانع[٣]، والمهم الآن استعراض أدلة هذه القاعدة، ولمّا كان أهمّ أدلتها الروايات، فسنعرض فيما يلي عدداً من الروايات التي استدل بها على الاستصحاب كقاعدة عامة.

الرواية الاولى

الاستدلال على الاستصحاب بصحيحة زرارة الاولى

رواية زرارة[٤] ـ (قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخَفْقة[٥] والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب

١). بأنه: الحكم ببقاء ما كان، كالحكم ببقاء الطهارة المتيقنة سابقاً عند الشك في بقائها.
٢). ففي الاستصحاب يفترض اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي قاعدة اليقين يفترض الشك لاحقاً في نفس الحدوث السابق.
٣). وحاصلها: أنه إذا حصل اليقين بالمقتضي، وشك في وجود المانع، حكم بتحقق المقتضى، وهي قاعدة لم تثبت حجيتها لا من الروايات ولا من سيرة العقلاء.
٤). وسائل الشيعة، الجزء الأول، الباب الأوّل من ابواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
٥). وهي السِّنة أو النعاس الذي يحصل للانسان قبل أن يستمكن منه النوم.

والأذن، فاذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء، قلت: فإنْ حُرِّك على جنبه شيءٌ ولم يعلم به؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيءَ من ذلك أمرٌ بيِّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما تنقضه بيقين آخر).

تقريب دلالة الصحيحة الاولى على الاستصحاب بوصفه قاعدةً كلية

وتقريب الاستدلال: أنّه حكم ببقاء الوضوء مع الشك في انتقاضه تمسكاً بالاستصحاب، وظهور التعليل في كونه بأمرٍ عرفيّ مركوزٍ يقتضي كون الملحوظ فيه كبرىٰ الاستصحاب المركوزة[١]، لا قاعدة مختصة بباب الوضوء، فيتعيَّن حمل اللام في اليقين والشك على الجنس، لا العهد الى اليقين والشك في باب الوضوء خاصةً، وقد تقدم في الحلقة السابقة تفصيل الكلام عن فقه فقرة الاستدلال، وتقريب دلالتها، وإثبات كلِّيتها[٢]، فلاحظ.

الرواية الثانية

وهي رواية أخرى لزرارة[٣] كما يلي:

الاستدلال على الاستصحاب بصحيحة زرارة الثانية

١ ـ «قلت: أصاب ثوبي دمُ رُعاف (او غيره) او شيءٌ من منيّ، فعلَّمت أثره الى أنْ اصيب له (من) الماء، فأصبت وحضرت الصلاة، ونسيت أنَّ بثوبي شيئاً، وصليت، ثم أني ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله[٤].

٢ ـ قلت: [فإنْ] لم اكن رأيت موضعه، وعلمت أنّه قد أصابه، فطلبته فلم

١). أي: المركوزة في اذهان العقلاء من عدم نقض اليقين بالشك.
٢). أي: عدم اختصاصها بباب الوضوء.
٣). جامع أحاديث الشيعة، الجزء الثاني، الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.
٤). الواو هنا لمطلق الجمع لا الترتيب.

أقدر عليه، فلمّا صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد الصلاة.

٣ ـ قلت: فإنْ ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك، فنظرت فلم أرَ شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه[١]؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت، ولم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، وليس ينبغي لك أنْ تنقض اليقين بالشك أبداً.

٤ ـ قلت: فإنّي قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدْرِ أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبَك الناحية التي ترىٰ أنه قد أصابها، حتى تكون على يقينٍ من طهارتك.

٥ ـ قلت: فهل عليَ إنْ شككت في أنه أصابه شيٌ أنْ انظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنّما تريد أنْ تُذهب الشك الذي وقع في نفسك[٢].

٦ ـ قلت: إنْ رأيته في ثوبي وانا في الصلاة[٣]؟ قال: تنقض الصلاةَ وتعيدُ إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإنْ لم تشكّ ثم رأيته رَطِباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بَنَيْت على الصلاة، لأنك لا تدري لعلّه شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك».

فقه الاسئلة الستة الواردة في الصحيحة الثانية، وأجوبتها

وتشتمل هذه الرواية على ستة أسئلة من الراوي مع أجوبتها، وموقع الاستدلال ما جاء في الجواب على السؤال الثالث والسادس، غير أننا سنستعرض

١). هنا لم يفترض زرارة أنَّ النجاسة التي وجدها بعد الصلاة هي عين النجاسة السابقة؛ إذ لم يقل: فرأيتها، ممّا يفسح المجال لاحتمال مغايرتها للنجاسة السابقة.

٢). ومن هنا افتىٰ الفقهاء بعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة.

٣). هنا لم يفترض زرارة ظن الاصابة بالنجاسة قبل الصلاة، بل فرض أنه رأىٰ النجاسة بعد شروعه في الصلاة.

فقه الأسئله الستة وأجوبتها جميعاً؛ لما لذلك من دخلٍ في تعميق فهم موضعي الاستدلال من الرواية.

ففي السؤال الاول يستفهم زرارة عن حكم من علم بنجاسة ثوبه، ثم نسي ذلك وصلّى فيه، وتذكّر الأمر بعد الصلاة، وقد أفتى الامام بوجوب إعادةِ الصلاة؛ لوقوعها مع النجاسة المنسيَّة، وغسلِ الثوب.

وفي السؤال الثاني سأل عمَّن علم بوقوع النجاسة على الثوب، ففحص ولم يُشخِّص موضعه، فدخل في الصلاة باحتمال أنَّ عدم التشخيص مسوّغ للدخول فيها مع النجاسة ما دام لم يُصبها بالفحص، وقوله: فطلبته ولم أقدر عليه، إنّما يدلّ على ذلك[1] ولايدلّ على أنه بعدم التشخيص زالَ اعتقادُه بالنجاسة؛ فإنَّ عدمَ القدرة غيرُ حصول التشكيك في الاعتقاد السابق، ولا يستلزمه، وقد أفتى الامام بلزوم الغسل والاعادة؛ لوقوع الصلاة مع النجاسة المعلومة اجمالاً.

وفي السؤال الثالث افترض زرارة أنه ظنَّ الاصابةَ، ففحص فلم يَجِدْ، فصلّى فوجدَ النجاسة، فأفتى الامام بعدم الاعادة، وعلّل ذلك بأنّه كان على يقين من الطهارة فشك، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك.

الفرضيّات الاربع لتصوير الحالة المطروحة في السؤال الثالث وجوابه.

وهذا المقطع هو الموضع الاول للاستدلال، وفي بادئ الامر يمكن طرح أربع فرضيّات في تصوير الحالة التي طرحت في هذا المقطع:

الفرضيّة الاولى: أنْ يفرضَ حصولُ القطع بعدم النجاسة عند الفحص وعدم الوجدان، وحصولُ القطع عند الوجدان بعد الصلاة بأنَّ النجاسة هي نفس ما فحص عنه ولم يجده أوّلاً.

---

١). أي: على اعتقاده بأنَّ عدم تشخيص موضع النجاسة مسوّغ للدخول في الصلاة.

وهذه الفرضية غير منطبقة على المقطع جزماً؛ لأنّها لا تشتمل على شكّ، لا قبلَ الصلاة ولا بعدَها، مع أنّ الامام قد افترض الشك وطبّق قاعدة من قواعد الشك[١].

الفرضيّةُ الثانية: أنْ يفرض حصول القطع بعدم النجاسة عند الفحص كما سبق، والشك عند وجدان النجاسة بعد الصلاة في أنّها تلك أو نجاسة متأخرة.

وهذه الفرضية تصلح لاجراء الاستصحاب فعلاً في ظرف السؤال؛ لأنّ المكلَّف على يقين من عدم النجاسة قبل ظن الإصابة، فيستصحب، كما أنّها تصلح لإجراء قاعدة اليقين فعلاً في ظرف السؤال؛ لأنّ المكلَّف كان على يقين من الطهارة بعد الفحص، وقد شك الآن في صحة يقينه هذا[٢].

الفرضية الثالثة: عكس الفرضية السابقة، بأنْ يفرض عدم حصول القطع بالعدم عند الفحص، وحصول القطع عند وجدان النجاسة بأنّها ما فحص عنه، وفي مثل ذلك لا يمكن إجراء أيّ قاعدة للشك فعلاً في ظرف السؤال؛ لعدم الشك، وإنما الممكن جريان الاستصحاب في ظرف الفحص والاقدام على الصلاة.

توقف الاستدلال بالمقطع الثالث على الفرضيتين الأخيرتين، أو الثانية مع استظهار ارادة الاستصحاب.

الفرضية الرابعة: عكس الفرضية الاولى، بافتراض الشك حين الفحص وحين الوجدان، ولا مجال حينئذٍ لقاعدة اليقين؛ اذ لم يحصل شك في خطأ يقين سابق، وهناك مجال لجريان الاستصحاب حالَ الصلاة وحالَ السؤال معاً[٣].

ومن هنا يعرف أنّ الاستدلال بالمقطع المذكور على الاستصحاب موقوف

١). أي: إما الاستصحاب أو قاعدة الشك؛ لأنّ قوله عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت الخ، يحتمل كلتا القاعدتين.
٢). فيبني على يقينه الذي سرىٰ اليه الشك.
٣). إذ في كليهما فرض الشك.

على حمله على احدى الفرضيتين الأخيرتين، أو على الفرضيّة الثانية مع استظهار إرادة الاستصحاب.

وفي السؤال الرابع سأل عن حالة العلم الاجمالي بالنجاسة في الثوب[١]، وأُجيب بلزوم الاعتناء والاحتياط[٢].

وفي السؤال الخامس سأل عن وجوب الفحص عند الشك، وأُجيب بالعدم.

وفي السؤال السادس يقع الموضع الثاني من الاستدلال بالرواية؛ حيث أنّه سأل عمّا إذا وجد النجاسة في الصلاة، فأُجيب بأنّه إذا كان قد شك في موضع منه[٣] ثم رآه، قطع الصلاة وأعادها، وإذا لم يشكّ ثم رآه رطباً، غسله وبنى على صلاته؛ لاحتمال عدم سبق النجس، ولا ينبغي أنْ ينقض اليقين بالشك.

احتمالان في تحديد المراد بالشق الاوّل والثاني الواردان في المقطع السادس

ويحتمل أنْ يراد بالشق الأوّل صورة العلم الاجمالي، وبالشق الثاني المبدوء بقوله: (وإن لم تشكّ) صورة الشك البدوي.

ويحتمل أنْ يُراد بالشق الأول صورة الشك البدوي السابق، ثم وجدان نفس ما كان يشك فيه، وبالشق الثاني صورة عدم وجود شك سابق، ومفاجأة النجاسة للمصلي في الاثناء.

ولكلٍّ من الاحتمالين معزّزات، والنتيجة المفهومة واحدة على التقديرين، وهي: أنَّ النجاسة المرئيَّة في اثناء الصلاة إذا علم بسبقها بطلت الصلاة، وإلّا جرىٰ

---

١). أي: بموضع النجاسة في الثوب.
٢). بغسل كلّ طرف يحتمل أنه أصابته النجاسة.
٣). أي: قبل الصلاة.

استصحاب الطهارة، وكفى غسلها وإكمال الصلاة.

دعوى معارضة الحكم هنا، للفتوى في جواب السؤال الثالث اذا حملت على الفرضية الثالثة

وقد ادعي في كلمات الشيخ الانصاري[١] وقوع التعارض بين هذه الفتوى في الرواية، والفتوى الواقعة في جواب السؤال الثالث، إذا حملت على الفرضية الثالثة؛ إذ في كلتا الحالتين وقعت الصلاة في النجاسة جهلاً، إما بتمامها كما في مورد السؤال الثالث، أو بجزء منها كما في مورد السؤال السادس، فكيف حكم بصحة الصلاة في الأول وبطلانها في الثاني؟

الجواب عن الدعوى المذكورة

والجواب: أنَّ كون النجاسة قد انكشفت وعُلمت في اثناء الصلاة، قد يكون له دخلٌ في عدم العفو عنها، فلا يلزمُ من العفوِ عن نجاسةٍ لم تُعلم اثناءَ الصلاة العفوُ عن نجاسةٍ علمت كذلك[٢].

هذا حاصل الكلام في فقه الرواية.

وأمّا تفصيل الكلام في موقعي الاستدلال فيقع في مقامين:

المقام الاول: في الموقع الاول، والكلام فيه في جهات:

ظهور جواب السؤال الثالث في تطبيق الاستصحاب لا قاعدة اليقين

الاولى: أَنَّ الظاهر من جواب الامام[٣] تطبيق الاستصحاب لا قاعدة اليقين؛ وذلكَ لأَنَّ تطبيقَ الامام لقاعدةٍ على السائل متوقف على أَنْ يكون كلامه ظاهراً في تواجد أركان تلك القاعدة في حالته المفروضة، ولا شكَّ في ظهور كلام السائل في تواجد أَركان الاستصحاب من اليقين بعدم النجاسة حدوثا والشك في [بقائه]، وأَمّا تواجد أركان قاعدة اليقين، فهو متوقف على أنْ يكون قوله: (فنظرت فلم أَرَ

١). فرائد الأصول ٦١/٣.
٢). أي: في أثناء الصلاة.
٣). في الفرضية الثانية في تصوير الحالة التي طرح فيها السؤال الثالث.

شيئاً) مفيداً لحصول اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة، بسبب الفحص وعدم الوجدان، وأَنْ يكون قوله: (فرأيت فيه) مفيداً لرؤية نجاسة يشك في كونها هي المفحوص عنها سابقاً، مع أَنَّ العبارة الأُولى ليست ظاهرة عرفاً في افتراض حصول اليقين، حتى لو سلّمنا ظهور العبارة الثانية في الشك[1].

هل اجري الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة أو حال السؤال؟

الجهة الثانية: أَنَّ الاستصحاب هل أُجري بلحاظ حال الصلاة أو بلحاظ حال السؤال[2]؟ وتوضيح ذلك: أَن قوله: (فرأيت فيه) إِنْ كان ظاهراً في رؤية نفس ما فحص عنه سابقاً، فلا معنى لاجراء الاستصحاب فعلاً[3]، كما أَنَّ قوله: (فنظرت فلم أَرَ شيئاً) إذا كان ظاهراً في حصول اليقين بالفحص، فلا معنى لجريانه حال الصلاة[4].

تقريب اجراء الاستصحاب بلحاظ السؤال

والصحيح: أنّه لا موجب لحمل قوله: (فرأيت فيه) على رؤية ما يعلم بسبقه؛ فإنَّ هذه عناية إضافية تحتاج الى قرينة عند تعلُّق الغرض بإفادتها، ولا قرينة، بل حَذْفُ المفعول بدلاً عن جعله ضميراً راجعاً الى النجاسة المعهود ذكرها سابقاً، يشهد لعدم افتراض اليقين بالسبق[5]، وعليه فالاستصحاب جارٍ بلحاظ حال السؤال، ويؤيّد ذلك أَنَّ قوله: (فنظرت فلم أرَ شيئاً) وإنْ لم يكن له

١). أي: في احتمال كون النجاسة هي نفس المفحوص عنها سابقاً.
٢). أي: بعد الفراغ من الصلاة والسؤال عن تحديد الموقف.
٣). أي: حال السؤال؛ لأنّ المفروض انه بعد الصلاة رأى النجاسة التي يقطع بسبقها على الصلاة، فلا شك في الزمان اللاحق ليجري الاستصحاب، فيتعيّن إجراؤه بلحاظ ما قبل الصلاة، أي: حين الفحص وعدم رؤية النجاسة؛ فانه الحين الذي يوجد فيه شك ويمكن اجراء الاستصحاب بلحاظه.
٤). أي: لا معنىٰ لجريان الاستصحاب حال الصلاة؛ لحصول اليقين بالإصابة.
٥). وإلّا لقال: فرأيته فيه، وعليه فمقصوده: رأيت دماً أحتمل أنه السابق، ولا أقطع بأنه هو، فيكون جريان الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة وجيهاً.

ظهور في حصول اليقين[١]، ولكنه ليس له ظهور في خلاف ذلك[٢]؛ لأَنَّ إفـادةَ حصوله بمثل هذا اللسان عرفية، فكيف يُمكن تحميل السائل افتراضَ الشك حال الصلاة وافتاؤه بجريان الاستصحاب حينها؟

دعـوى قـرينية استـغراب زرارة من الحكم بـصحة الصلاة على اجراء الاستصحاب بلحاظ حـال الصـلاة

وليس في مقابل تنزيل الرواية على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال إلّا استبعاد استغراب زرارة من الحكم بصحة الصلاة حينئذٍ[٣]؛ لأنَّ فرض ذلك[٤] هو فرض عدم العلم بسبق النجاسة، فأيُّ [استغرابٍ] في أَنْ يحكم بعدم إعـادة صلاةٍ لا يُعلم بـوقوعها مـع النـجاسة؟ [فـالاستغراب] المـذكور قـرينة عـلى أَنَّ المفروض حصول اليقين للسائل بعد الصلاة بسبق النجاسة[٥]، ومن هنا استغرب الحكم بصحتها، وهذا يعني: أَنَّ إجراء الاستصحاب إنما يكون بلحاظ حال الصلاة لا حالَ السؤال.

الردّ عـلى الدعوى المذكورة.

ولكن يُمكن الردُّ على هذا الاستبعاد بأنه لا يمتنع أَنْ يكون ذهن زرارة مشوباً بأنَّ المسوِّغَ للصلاة مع احتمال النجاسة الظنُّ بعدمها الحاصل من الفحص، وحيث أَنَّ هذا الظن يزول بوجدان النجاسة بعد الصلاة، على نحوٍ يحتمل سبقها، كان زرارة يترقَّب أَنْ لايُكتفى بالصلاة الواقعة، فإنْ تمَّ هذا الرد فـهو، وإلّا ثبت تنزيل الرواية على إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، ويصل الكلام حينئذٍ الى الجهة الثالثة.

---

١). بعدم إصابة النجاسة.
٢). أي: في عدم حصول اليقين.
٣). أي: حين رؤية النجاسة بعد الفراغ من الصلاة.
٤). أي: إجراء الاستصحاب بلحاظ حال السؤال، أي: بعد الصلاة.
٥). وأنَّ صلاته قد وقعت في النجس جزماً.

الاشكال على اجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة بأن لازمه القطع بمخالفته للواقع، فلا يمكن تصحيح الصلاة به

الجهة الثالثة: أنّا إذا افترضنا كون النجاسة المكشوفة معلومة السبق، وأنَّ الاستصحاب إنّما يجري بلحاظ حال الصلاة، فكيف يستند في عدم وجوب الإعادة الى الاستصحاب، مع أنَّه حكم ظاهري يزول بانكشاف خلافه[١]، ومع زواله وانقطاعه لا يمكن أنْ يُرجع إليه في نفي الاعادة؟

ردّ الاشكال المذكور بجوابين.

وقد أُجيب على ذلك **تارة** بأنَّ الاستناد الى الاستصحاب في عدم وجوب الاعادة يصحُّ إذا افترضنا ملاحظةَ كبرىً مستترة في التعليل، وهي إجزاء امتثال الحكم الظاهري عن الواقع، **وأُخرى** بأَنَّ الاستناد المذكور يصِحُّ إذا افترضنا أَنَّ الاستصحاب أو الطهارة الاستصحابية بنفسها تحقق فرداً حقيقياً من الشرط الواقعي للصلاة، بأَنْ كان الشرط الواقعي هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية؛ إذ بناءً على ذلك تكون الصلاة واجدةً لشرطها حقيقةً[٢].

ظهور الموقع الأول في الدلالة على الاستصحاب بوصفه قاعدة كلية

الجهة الرابعة: أنّه بعد الفراغ عن دلالة المقطع المذكور على الاستصحاب، نقول: إنّه ظاهر في جعله على نحو القاعدة الكلية، ولا يصح حمل اليقين والشك على اليقين بالطهارة والشك فيها خاصة؛ لنفس ما تقدَّم من مبرر للتعميم في الرواية السابقة[٣]، بل هو هنا أوضح؛ لوضوح الرواية في أَنَّ فقرة

---

١). وهذا الانكشاف متحقق؛ لفرض أنَّ زرارة كان قاطعاً عند رؤية النجاسة بعد الصلاة بأنّها عين النجاسة السابقة، وليس شاكاً في ذلك، ومعنىٰ ذلك: القطع بمخالفة الاستصحاب الجاري بعد الصلاة للواقع.

٢). إذ بجريان الاستصحاب قبل الصلاة تتحقق الطهارة الظاهرية، وانكشاف الخلاف بعد الصلاة لا يعني عدم ثبوت الطهارة الظاهرية في زمان ما قبل الانكشاف، ومع ثبوته يكون الحكم بصحة الصلاة على مقتضىٰ القاعدة.

٣). من ظهور التعليل في كونه تعليلاً بأمرٍ ارتكازي، والمرتكِز في أذهان العقلاء عدم جواز نقض مطلق اليقين بمطلق الشك.

الاستصحاب وردت تعليلاً للحكم، وظهور كلمة (لا ينبغي) في الإشارة الى مطلب مركوز وعقلائي، وعلى هذا فدلالة المقطع المذكور على المطلوب تامة.

المقام الثاني: في الموقع الثاني من الاستدلال، وهو قوله: (وإنْ لم تشكَّ) في جواب السؤال السادس.

وتوضيح الحال في ذلك: أنَّ عدم الشك هنا **تارة** يكون بمعنى القطع بعدم النجاسة[١]، **وأُخرى** بمعنى عدم الشك الفعلي الملائم [للغفلة] والذهول ايضاً[٢].

حمل عدم الشك في الموقع الثاني على القطع بعدم النجاسة يعني توفر اركان كلّ من الاستصحاب وقاعدة اليقين

فعلى الأَول: تكون أركان الاستصحاب مفترضة في كلام السائل، وكذلك أركان قاعدة اليقين، أما الافتراض الاول فواضح، وأما الافتراض الثاني؛ فلأنَّ اليقين حال الصلاة مستفاد بحسب الفرض من قوله: (وإنْ لم تشكَّ)، والشك في خطأ ذلك اليقين قد تولَّدَ عند رؤية النجاسة اثناءَ الصلاة مع احتمال سبقها، وعليه: فكما يُمكن تنزيل القاعدة في جواب الامام على الاستصحاب، كذلك يمكن تنزيلها على قاعدة اليقين، غيرَ أنّه يمكن تعيين الأول بلحاظ ارتكازية الاستصحاب، ومناسبة التعليل والتعبير بـ(لا ينبغي) لكون القاعدة مركوزةً، وأمّا قاعدة اليقين، فليست مركوزة.

تعيين أن المقصود هو الاستصحاب دون قاعدة اليقين

هذا مضافاً إلى أنَّ استعمال نفس التركيب الذي أُريد منه الاستصحاب في جواب السؤال الثالث في نفس الحوار يُعزّز بوحدة السياق أنَّ يكون المقصود

١). أي: إن لم تشك في إصابة الدم للثوب، بل كنت قاطعاً بالطهارة، لم تجب عليك الإعادة.
٢). أي: وإن لم تشكّ في إصابة الدم، بأن كنتَ غافلاً وذاهلاً عن ثوبك.

واحداً في المقامين.

أوضحية الحمل على الاستصحاب بناءً على ارادة الشك الفعلي الملائم للغفلة

وعلى الثاني: يكون الحمل على الاستصحاب أوضح؛ إذ لم [يُفترض] حينئذٍ في كلام الامام اليقين بعدم النجاسة حين الصلاة، لكي تكون أركان قاعدة اليقين مفترضة[1]، فيتعيَّن بظهور الكلام حمل القاعدة المذكورة على ما فُرض تواجدُ اركانه وهو الاستصحاب[2]، وهكذا تتضح دلالة المقطع الثاني على الاستصحاب أيضاً.

الرواية الثالثة[3]:

الاستدلال على الاستصحاب بصحيحة زرارة الثالثة

وهي رواية زرارة «عن احدهما عليهما السلام قال: قلت له: مَن لم يَدْرِ في أَربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيَ عليه، وإذا لم يَدْرِ في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف اليها ركعة أُخرى، ولا شيَ عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يُدخل الشكَّ في اليقين، ولا يخلط أحدَهما بالآخر، ولكن ينقض الشك باليقين، ويتمُّ على اليقين فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشك في حال من الحالات».

وفقرة الاستدلال في هذه الرواية تُماثل ما تقدم في الروايتين السابقتين،

---

١). أي: لعدم وجود يقين سابق قبل الصلاة يمكن تزلزله برؤية الدم في اثنائها؛ إذ المفروض أنَّ قوله: (وان لم تشكّ) لم يرد به اليقين بعدم النجاسة.

٢). لليقين بطهارة الثوب حين شرائه، فاذا رأىٰ الدم في اثناء الصلاة، وشك في سبقه: جرىٰ استصحاب الطهارة المتيقنة حين الشراء؛ لأنَّ اليقين بها لا يقبل التزلزل برؤية الدم اثناء الصلاة.

٣). الاستبصار ج ١ / ابواب السهو والنسيان/ باب من شك في [اثنتين واربع] ح ٣.

وهي قوله: (ولا ينقض اليقين بالشك).

تقريب دلالة هذه الصحيحة على الاستصحاب

وتقريبه: أنَّ المكلَّف في الحالة المذكورة على يقينٍ من عدم الاتيان بالرابعة في بادئ الأمر، ثم يشك في إتيانها، وبهذا تكون اركان الاستصحاب تامةً في حقّه، فيُجري استصحابَ عدم الاتيان بالركعة الرابعة، وقد أَفتاه الامام على هذا الاساس بوجوب الاتيان بركعة عند الشك المذكور، واستند في ذلك الى الاستصحاب المذكور، معبِّراً عنه بلسان (ولاينقض اليقين بالشك).

ولكن يبقىٰ على هذا التقريب أَنْ يُفسِّرَ لنا النكتة في تلك الجمل المتعاطفة بما استعملته من ألفاظٍ متشابهة، من قبيل: عدم إدخال الشك في اليقين، وعدم خلط أحدهِما بالآخر؛ فإنَّ ذلك يبدو غامضاً بعضَ الشئ.

وقد اعترض على الاستدلال المذكور باعتراضات:

دعوىٰ الانصاري دلالة الصحيحة الثالثة على قاعدة اليقين بالفراغ دون الاستصحاب

الاول[١]: دعوىٰ أَنَّ اليقين والشك في فقرة الاستدلال لا ظهور لهما في ركني الاستصحاب، بل من المحتمل أَنْ يراد بهما اليقين بالفراغ والشك فيه، ومحصل الجملة حينئذٍ: أنّه لابد من تحصيل اليقين بالفراغ، ولا ينبغي رفع اليد عن ذلك بالشك ومجرد احتمال الفراغ، وهذا أَجنبيّ عن الاستصحاب.

ردّ المصنف على دعوىٰ الانصاري

والجواب: أَنَّ هذا الاحتمالَ مخالف لظاهر الرواية، لظهورها في افتراض يقين وشك فعلاً، وفي أَنَّ العمل بالشك نقض لليقين وطعن فيه، مع أَنّه بناءً على الاحتمال المذكور[٢] لا يكون اليقين فعليّاً[٣]، ولا يكون العمل بالشك نقضاً

١). فرائد الأصول ٦٣/٣.
٢). أي: احتمال كون المراد أنَّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.
٣). أي: لا يكون اليقين بفراغ الذمة ثابتاً فعلاً، بل يجب على المكلّف تحصيله.

لليقين، بل هو نقض لحكم العقل بوجوب تحصيله.

دعوى تعذر حمل الرواية على الاستصحاب

الثاني[١]: أنَّ تطبيق الاستصحاب على مورد الرواية متعذِّر، فلابد من تأويلها؛ وذلك لأَنَّ الاستصحاب ليست وظيفته إلّا إحراز مؤدّاه، والتعبد بما ثبت له من آثار شرعية، وعليه، فإنْ أُريد في المقام باستصحاب عدم إتيان [الركعة] الرابعة، التعبدُ بوجوب إتيانها موصولةً، كما هو الحال في غير الشاك، فهذا يتطابق مع وظيفة الاستصحاب، ولكنّه باطل من الناحية الفقهية جزماً؛ لاستقرار المذهب على وجوب الركعة المفصولة، وإنْ أُريد بالاستصحاب المذكور التعبدُ بوجوب إتيان الركعة مفصولةً، فهذا يخالف وظيفة الاستصحاب[٢]؛ لأَنَّ وجوب الركعة المفصولة ليس من آثار عدم الاتيان بالركعة الرابعة، لكي يثبت باستصحاب العدم المذكور، وإنّما هو من آثار نفس الشك في إتيانها.

وقد اجيب على هذا الاعتراض بأجوبة:

جواب المحقق العراقي على الدعوى المذكورة

منها: ما ذكره المحقق العراقي[٣] من اختيار الشق الاول، وحمل تطبيق الاستصحاب المقتضي للركعة الموصولة على التقيَّة، مع الحفاظ على جديّة الكبرى وواقعيتها، فأصالة الجهة والجّد النافية للهزل والتقية، تجري في الكبرى دون التطبيق[٤].

---

١). فرائد الأصول ٣/٦٢ ـ ٦٣.

٢). لأنَّ استصحاب عدم الاتيان بالرابعة المتصلة يقتضي الاتيان بها متصلة قبل التسليم، وأما الاتيان بها منفصلة، فليس هو المستصحب ولا لازماً شرعياً له، ومن الواضح: أن الاستصحاب لا يثبت الّا المستصحبَ نفسَه أو لوازمه الشرعية.

٣). نهاية الأفكار ٤/٥٧.

٤). أي: أنَّ كبرىٰ (لا تنقض اليقين بالشك) صادرة جداً، وانما يحمل تطبيقها في المورد على التقيّة.

فإن قيل[١]: إنَّ الكبرى إنْ كانت جديّة، فتطبيقها صُوريّ، وإنْ كانت صوريّةً، فتطبيقها بما لها من المضمون جديّ، فأصالة الجدّ في الكبرىٰ تعارضها أَصالة الجد في التطبيق.

كان الجواب: أنَّ أصالة الجدّ في التطبيق لا تجري؛ إذ لا اثرَ لها؛ للعلم بعدم كونه تطبيقاً جاداً لكبرىً جادة على أيِّ حال، فتجري أَصالة الجهة في الكبرى بلامعارض[٢].

ملاحظة المصنف على جواب العراقي

ولكن الانصاف: أَنَّ الحمل على التقية في الرواية بعيد جداً؛ بملاحظة أَنَّ الامام قد تبرَّع بذكر فرض الشك في الرابعة[٣]، وأنَّ الجُمَلَ المترادفة التي استعملها تدلّ على مزيد الاهتمام والتأكيد بنحو لا يناسب التقية[٤].

ومنها: ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله[٥] من أنَّ عدم الإتيان بالركعة الرابعة، له أثران، **أحدهما:** وجوب الاتيان بركعة، **والآخر:** مانعيّة التشهد والتسليم قبل الإتيان بهذه الركعة[٦]، ومقتضىٰ استصحاب العدم المذكور التعبّد بكلا الأثرين، غير أَنَّ قيام الدليل على فصل ركعة الاحتياط يُخصص دليلَ الاستصحاب، ويصرفه الى التعبُّد بالأثر الأول لمؤدّاه دون الثاني، فإجراء الاستصحاب مع

جواب الآخوند على الدعوىٰ المذكورة

١). القيل وجوابه للمحقق العراقي نفسه، نهاية الأفكار ٥٧/٤.
٢). أي: أنَّ عدم التقيّة في التطبيق لا يكون مؤثراً إلّا اذا كان تطبيقاً جديّاً لكبرىً جديّة؛ إذ لا فائدة في التطبيق ذي التقيّة أو التطبيق الجدي لكبرىٰ ذات تقية حتىٰ يجري الأصل لاثباته، وعليه فأصالة عدم التقية، تجري في الكبري بلا معارضة.
٣). والتبرع لا يلائم التقيّة.
٤). لأنَّ الذي يستحق الاهتمام هو المطلب الواقعي، دون غير الواقعي الصادر تقيّة.
٥). كفاية الأصول: ٣٩٦.
٦). وبكلمة أخرىٰ: يجب أن تكون الركعة المأتي بها متصلة بالصلاة، أي: غير مفصولة بالتشهد والتسليم.

التبعيض في آثار المؤدّىٰ صحيح.

مناقشة المصنف لجواب الآخوند

ونلاحظ على ذلك: أنَّ مانعية التشهد والتسليم إذا كانت ثابتة في الواقع على تقدير عدم الاتيان بالرابعة، فلا يُمكن إجراء الاستصحاب مع التبعيض في مقام التعبد بآثار مؤدّاه[١]؛ لأنَّ المكلَّف يعلم حينئذٍ وجداناً بأَنَّ الركعة المفصولة التي يأتي بها ليست مصداقاً للواجب الواقعي؛ لأَنَّ صلاته التي شك فيها إنْ كانت أربع ركعات، فلا أمرَ بهذه الركعة، وإلّا فقد بطلت بما أَتىٰ به من المانع بتشهده وتسليمه؛ لأَنَّ المفروض انحفاظ المانعية واقعاً على تقدير النقصان.

وإذا افترضنا أَنَّ مانعية التشهد والتسليم ليست من آثار عدم الاتيان في حالة الشك[٢]، فهذا يعني: أَنَّ الشك في الرابعة أَوجبَ تغيُّراً في الحكم الواقعي، وتبدلاً لمانعيّة التشهد والتسليم الى نقيضها[٣]، وذلك تخصيصٌ في دليل المانعية الواقعية[٤]، ولا يعني تخصيصاً في دليل الاستصحاب[٥] كما ادعي في الكفاية.

جواب النائيني على الدعوىٰ المذكورة

ومنها: ماذكره المحقق النائيني قدس سره[٦] من افتراض أَنَّ عدم الاتيان بالرابعة مع العلم بذلك موضوع واقعاً لوجوب الركعة الموصولة، وعدم الاتيان بها مع الشك

١). أي: بأن يجري لإثبات أصل وجوب الاتيان بركعة رابعة دون قيد الاتصال.

٢). أي: أنَّ الاتيان بهما قبل الرابعة مبطل للصلاة حال العلم بأنه لم يأت بالرابعة، واما إذا لم يكن عالماً وكان شاكاً، فلا يكون مبطلاً، حتىٰ اذا فرض أنه لم يأتِ بالرابعة واقعاً.

٣). وهو عدم المانعيّة، فلا يكون إتيان الشاك بالتشهد والتسليم قبل الركعة الرابعة مبطلاً لصلاته.

٤). أي: أنَّ الدليل المانع من الاتيان بالتشهد والتسليم قبل الرابعة يُخصَّص بالعالم بأنه لم يأتِ بالرابعة، فيكون إتيانه بهما مبطلاً لصلاته، دون الشاك.

٥). إذ بناءً على المانعية بالنسبة للعالم فقط، يكون استصحاب عدم الاتيان بالرابعة ذا أثر واحد، هو الأثر الأول؛ وأما الأثر الثاني وهو الإتيان بالركعة الرابعة المشكوكة متصلةً، فإنه لا يكون لازماً.

٦). فوائد الأصول ٣٦٣/٤.

موضوع واقعاً لوجوب الركعة المفصولة، وعلى أَساس هذا الافتراض، إذا شكَّ المكلَّف في [اتيان] الرابعة، فقد تحقق أحد [الجزءَين] لموضوع وجوب الركعة المفصولة وجداناً، وهو الشكّ، وأمّا الجزء الآخر، وهو عدم الاتيان، فيُحرز بالاستصحاب، وعليه فالاستصحاب يجري لإثبات وجوب الركعة المفصولة، بعد افتراض كونه ثابتاً على النحو المذكور[١].

ملاحظة المصنف على جواب النائيني

وهذا التصحيح للاستصحاب في المورد وإن كان معقولاً، غيرَ أَنَّ حمل الرواية عليه خلاف الظاهر؛ لأَنّه يستبطن افتراض حكم واقعيٍّ بوجوب الركعة المفصولة على الموضوع المركب من عدم الاتيان والشك، وهذا بحاجة الى البيان[٢]، مع أَنَّ الامام اقتصر على بيان الاستصحاب على الرغم من أَنَّ ذلك الحكم الواقعي المستبطَن هو المهم؛ إذ مع ثبوته لابد من الاتيان بركعة مفصولة حينئذٍ، سواء جرىٰ استصحاب عدم الاتيان أو لا؛ إذ تكفي نفس أَصالة الاشتغال[٣] والشك في وقوع الرابعة للزوم إِحرازها، فالعدول في مقام البيان عن نكتة الموقف الى ما يستغنىٰ عنه ليس عرفياً.

---

١). فالنائيني يختار أنَّ الإستصحاب يجري لإثبات وجوب الركعة الرابعة منفصلة، ويدفع الاشكال القائل: إن الأثر الشرعي لاستصحاب عدم الاتيان بالرابعة هو اتيانها متصلة، بأن المراد بالاستصحاب هو اثبات أحد جزءي موضوع وجوب الركعة المنفصلة، وهو عدم الإتيان بالرابعة.

٢). بأن يقول: مَن لم يأتِ بالرابعة، وكان شاكاً في إتيانها، تلزمه ركعة منفصلة.

٣). لأنَّ الاتيان بالركعة الرابعة واجب، واذا شك في إتيانها، فمقتضىٰ أصالة الاشتغال عدم الإتيان بها.

قرينيّة الاعتراض الثاني على حمل الصحيحة على قاعدة أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني

ومن هنا[١] يمكن أَنْ يكون الاعتراضُ الثاني بنفسه قرينةً على حَمْل الرواية على ما ذُكر في الاعتراض الاول[٢]، وإنْ كان خلافَ الظاهر في نفسه، وبالحمل على ذلك يمكن أنْ نفسر النهي عن خلط اليقين بالشك وإدخال أحدهما بالاخر، بأنّ المقصودَ التنبيهُ بنحوٍ يُناسب التقيةَ على لزوم فصل الركعة المشكوكة عن الركعات المتيقنة.

تقريب آخر لتعذّر حمل الصحيحة الثالثة على الاستصحاب

الثالث: أَنَّ حمل الرواية على الاستصحاب متعذِّر؛ لأَنَّ الاستصحاب لا يكفي لتصحيح الصلاة حتى لو بُنيَ على اضافة الركعة الموصولة، وتجاوزنا الاعتراض السابق؛ لأَنَّ الواجب إيقاع التشهد والتسليم في آخر الركعة الرابعة، وباستصحاب عدم الاتيان بالرابعة يثبت وجوب الاتيان بركعةٍ، ولكن لو أتى بها، فلا طريق لإثبات كونها رابعةً بذلك الاستصحاب؛ لأَنَّ كونها كذلك لازم عقلي للمستصحب، فلا يثبت، فلا يتاح للمصلّي إذا تشهد وسلم حينئذٍ [إحراز] أنـّه قد أَوقع ذلك في آخر الركعة الرابعة.

جواب الخوئي على التقريب المذكور

وقد أَجاب السيد الاستاذ[٣] على ذلك[٤] بأَنَّ المصلّي بعد أَنْ يستصحب عدم الاتيان ويأتي بركعة، يتيقن بأَنـّه قد تلبَّس بالركعة الرابعة[٥]، ويشك في خروجه منها الى الخامسة، فيستصحب بقاءه في الرابعة.

---

١). أي: كون الردود الثلاثة على الاعتراض الثاني قابلة للمناقشة والردّ.

٢). وهو أَنَّ المراد بها قاعدة (الاشتغال)، وان كان ذلك مخالفاً لظاهرها من ناحيتين تقدم ذكرهما.

٣). مصباح الأصول ٦١/٣ ـ ٦٢.

٤). بامكان إثبات أَنَّ الركعة المأتي بها رابعة، وأَنَّ التشهد والتسليم واقع بعدها.

٥). إما الآن، أو قبل إتيانه بالركعة المبنيّة على الاستصحاب.

ملاحظة المصنف على جواب الخوئي

ونلاحظ على هذا الجواب: أَنَّ الاستصحاب المذكور معارَض باستصحاب عدم كونه في الرابعة؛ لأَنَّه يعلم إِجمالاً بأنه إمّا الآن أو قبل إيجاده للركعة المبنيّة على الاستصحاب ليس في الرابعة، فيستصحب العدم، ويتساقط الاستصحابان.

كما يلاحظ على أصل الاعتراض: [أنَّ] إثبات اللازم العقلي بالاستصحاب ليس أمراً محالاً، بل [محتاج] الى الدليل، فإذا توقّف تطبيق الاستصحاب في مورد الرواية على افتراض ذلك، [كان التوقّف بنفسه] دليلاً على الاثبات المذكور[1].

الرواية الرابعة

وهي رواية عبدالله بن سنان، قال: سأَل أبي أبا عبداللهعليه السلام وأنا حاضر: إنّي أُعير الذميَّ ثوبي، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيرده عليَّ، فاغسله قبل أنْ أصلي فيه؟ فقال أبو عبداللهعليه السلام: صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك؛ فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجَّسه، فلا بأْسَ أنْ تُصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه[2].

تقريب دلالة رواية عبد الله بن سنان على كبرى الاستصحاب

ولا شكَّ في ظهور الرواية في النظر الى الاستصحاب لا قاعدة الطهارة؛ بقرينة أخذ الحالة السابقة في مقام التعليل؛ إذ قال: (فإنك أعرته إيّاه وهو طاهر)، فتكون دالة على الاستصحاب، نعم لا عموم في مدلولها اللفظي[3]، ولكن لا يَبعُدُ

---

١). أي: بما أن جريان استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة لا ينفع الّا بثبوت اللازم العقلي، فهذا بنفسه دليل على ثبوت اللازم في مورد الرواية، وانَّ الركعة المأتي بها هي الرابعة.

٢). وسائل الشيعة، الجزء الثاني، ابواب النجاسات، الباب ٧٤، الحديث ١.

٣). ففي الأدلة المتقدمة يوجد قولهعليه السلام: (ولا تنقض اليقين بالشك)، فتدل الالف واللام في اليقين والشك على الاستغراق وأنَّ كلَّ يقينٍ لا ينقض بالشك، أما هذه الرواية فلا يوجد فيها

التعميم؛ باعتبار ورود فقرة الاستدلال مورد التعليل[١]، وانصراف فحواها إلى نفس الكبرى الاستصحابية المركوزة عرفاً.

هذا هو المهم من روايات الباب، وهو يكفي لاثبات كبرى الاستصحاب، وبعد إثبات هذه الكبرى يقع الكلام في عدة مقامات؛ إذ نتكلم في روح هذه الكبرىٰ وسنخها من حيثُ كونُها أمارةً او أصلاً، وكيفية الاستدلال بها، ثم في أركانها، ثم في مقدار وحدود ما يثبت بها من آثار، ثم في سَعَة دائرة الكبرىٰ ومدى شمولها لكلِّ مورد، ثم في جملة من التطبيقات التي وقع البحث العلمي فيها، فالبحث إذن يكون في خمسة مقامات كما يلي.

ذلك.

١). فقوله عليه السلام: (فانك أعرته إياه وهو طاهر) وارد مورد التعليل، والتعليل لا يكون الا بالأمر الارتكازي، والمرتكِز في أذهان العقلاء أنَّ كل يقين لا يُنقض بالشك، لا خصوص اليقين بطهارة الثوب.

الاستصحاب أصل أو أمارة؟

قد عرفنا سابقاً[١] الضابطَ الحقيقيَّ للتمييز بين الحكم الظاهري في باب الأمارات والحكم الظاهري في باب الأصول، وهو: أنّه كلّ ما كان الملحوظ فيه أهمية المحتمل كان أصلاً، وكلّ ما كان الملحوظ [فيه] قوة الاحتمال وكاشفيته محضاً كان المورد أمارة.

الاشكال في تعيين هوية الاستصحاب وأنه أصل أو أمارة

وعلى هذا الضوء إذا درسنا الكبرى المجعولة في دليل الاستصحاب[٢] واجهنا صعوبة في تعيين هُويتها ودخولها تحت أحد القسمين؛ وذلك لأنَّ إدخالها في نطاق الأمارات يعني افتراض كاشفيّة الحالة السابقة وقوة احتمال البقاء، مع أنَّ هذه الكاشفيّة لا واقع لها ـ كما عرفنا في الحلقة السابقة[٣] ـ ولهذا أنكرنا حصول الظن بسبب الحالة السابقة، وإدخالها في نطاق الأصول يعني: أنَّ تَفوُّق الأحكام المحتملة البقاء على الاحكام المحتملة الحدوث في الأهمية أوْجَبَ إلزام الشارع بزعاية الحالة السابقة، مع أنَّ الاحكام المحتملة البقاء ليست متعيّنة الهُوية

١). في الجزء الأول من هذه الحلقة ص ٣٦ ـ ٣٧، وفي هذا الجزء ص ١١ ـ ١٢.
٢). وهي: لزوم الأخذ بالحالة السابقة المتيقنة عند الشك في بقائها.
٣). الحلقة الثانية، بحث تعريف الاستصحاب.

والنوعية، فهي **تارةً** وجوب، **وأخرىٰ** حرمة، **وثالثة** اباحة، وكذلك الأمر فيما يُحتمل حدوثه، فلا معنى لأنْ يكون سبب تفضيل الأخذ بالحالة السابقة، الاهتمام بنوع الاحكام التي يحتمل بقاؤها، وبعبارة أخرى: ان ملاك الاصل ـ وهو رعاية أهميّة المحتمل ـ يتطلب أنْ يكون نوع الحكم الملحوظ محدّداً، كما في نوع الحكم الترخيصي الملحوظ في أصالة الحل[١]، ونوع الحكم الالزامي الملحوظ في أصالة الاحتياط، وأمّا إذا كان نوع الحكم غير محدد وقابلاً للأوجه المختلفة، فلا ينطبق الملاك المذكور.

حلّ الاشكال، واثبات كون الاستصحاب أصلاً

وحلُّ الاشكال: أنّه بعد أنْ عرفنا أنَّ الاحكام الظاهرية تقرر دائماً نتائج التزاحم بين الاحكام والملاكات الواقعية في مقام الحفظ عند الاختلاط، فبالامكان أنْ نفترض أنَّ المولى قد لا يَجِدُ في بعض حالات التزاحم قوةً تقتضي الترجيح لا بلحاظ المحتمل، ولا بلحاظ نفس الاحتمال، وفي مثل ذلك قد يُعملُ نكتة نفسيّة[٢] في ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، ففي محلِّ الكلام حينما يلحظ المولى حالات الشك في البقاء لا يجد أقوائية لا للمحتمل؛ إذ لا تعيُّن له، ولا للاحتمال؛ إذ لا كاشفيّة ظنية له، ولكنه يُرجِّح احتمال البقاء لنكتة نفسية، ولو كانت هي رعاية الميل الطبيعي العام الى الأخذ بالحالة السابقة، ولا يخرج الحكم المجعول على هذا الاساس عن كونه حكماً ظاهرياً طريقياً[٣]؛ لأنَّ النكتة النفسيّة

---

١). فإن الأمر يدور بين الحلِّ والحرمة، فيمكن أن يكون ملاك الحل أهم من ملاك الحرمة.
٢). كاقتضاء طبع العقلاء الأخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقائها.
٣). دفع دخل، حاصله: ان الحكم بالاستصحاب إذا كان ناشئاً من النكتة المذكورة، لم يكن حكماً ظاهرياً؛ لأن الحكم الظاهري هو الناشيء من التزاحم بين الحكمين أو الملاكين، وهنا نشأ الحكم بالبقاء من النكتة المذكورة.

ليست هي الداعي لأصل جعله، بل هي الدخيلة في تعيين كيفية جعله[١].

وعلى هذا الاساس يكون الاستصحاب أصلاً؛ لأنَّ الميزان في الأصل الذي لا تثبت به اللوازم على القاعدة عدم كون الملحوظ فيه قوة الاحتمال محضاً، سواء كان الملحوظ فيه قوة المحتمل، أو نكتة نفسية؛ لأنَّ النكتة النفسيّة قد لا تكون منطبقة إلّا على المدلول المطابقي للأصل، فلا يلزم من التعبُّدِ به التعبدُ باللوازم.

● كيفية الاستدلال بالاستصحاب

توهم أن كون الاستصحاب أمارةً أو أصلاً، يؤثر في كيفية الاستدلال به، وفي علاج تعارضه مع سائر الأدلة

وقد يُتوهم أنَّ النقطة السابقة[٢] تؤثر في كيفية الاستدلال بالاستصحاب، وبالتالي في كيفية علاج تعارضه مع سائر الأدلة، فإنْ افترضنا أنَّ الاستصحاب أمارة، وأنَّ المعوَّل فيه على كاشفية الحالة السابقة، كان الدليل هو الحالة السابقة على حدٍّ دليلية خبر الثقة، ومن هنا يجب أنْ تُلحظ النسبة بين نفس الأمارة الاستصحابية وما يعارضها من أصالة الحل مثلاً، فيُقدم الاستصحاب بالأخصيَّة على دليل أصالة الحلّ[٣]، كما وقع في كلام السيد بحرالعلوم انسياقاً مع هذا التصور[٤]، وإنْ افترضنا الاستصحابَ أصلاً عملياً وحكماً تعبدياً مجعولاً في

---

١). أي: أنَّ النكتة المذكورة سبب لتقديم احتمال البقاء وترجيحه على احتمال الارتفاع، وليست هي السبب المباشر للحكم بالاستصحاب.

٢). وهي كون الاستصحاب أصلاً أو أمارة.

٣). أي: لو لوحظ نفس الاستصحاب وأصالة الحلّ، فالنسبة بينهما هي العموم المطلق؛ لأنَّ أصالة الحلّ تشمل الحيوان الذي حالته السابقة هي الجلل، وتشمل غيره مما لا تعلم حالته السابقة، بينما الاستصحاب يختص بالحيوان المذكور.

٤). فانه قال بأخذ النسبة بين الاستصحاب نفسه وبين أصالة الحلّ اعتقاداً منه بأنّ الاستصحاب أمارة كخبر الثقة (الفوائد الاصولية، محمد مهدي الطباطبائي، الفائدة ٣٥).

دليله، فالمدْرَكُ حينئذٍ لبقاء المتيقَّن عند الشك نفسُ ذلك الدليل، لا أماريّة الحالة السابقة، وعند التعارض بين الاستصحاب وأصالة الحلّ يجب أنْ تُلحظ النسبة بين دليل الاستصحاب ـ وهو مُفاد رواية زرارة مثلا ـ ودليل أصالة الحلّ، وقد تكون النسبة حينئذٍ العمومَ من وجه.

المصنف: سواء اعتبرنا الاستصحاب امارة أو اصلاً، لابد من لحاظ النسبة بين دليله ودليل ما يعارضه من أصل أو أمارة

وهذا التوهم باطل؛ فإنَّ ملاحظة نسبة الأخصيّة والأعمية بين المتعارضين وتقديم الأخص، من شؤون الكلام الصادر من متكلم واحد خاصة؛ حيث يكون الأخصُّ قرينةً على الأعم بحسب أساليب المحاورة العرفية، ولما كانت حجية كل ظهور منوطةً بعدم ثبوت القرينة على خلافه، كان الخبر المتكفِّل للكلام الاخصّ مثبتاً لارتفاع الحجية عن ظهور الكلام الأعم في العموم، وليست الاخصيَّة في غير مجال القرينية[١] ملاكاً لتقديم إحدىٰ الحجتين على الأخرى، ولهذا لا يَتوهَّم أحدٌ أنـّه إذا دلّت بينة على أنَّ كلّ ما في الدار نجس، ودلّت أُخرىٰ على أنَّ شيئاً منه طاهر، قُدِّمت الثانية للأخصية، بل يقع التعارض؛ إذ لا معنى للقرينيّة مع فرض صدور الكلامين من جهتين[٢]. وعلى هذا ففي المقام، سواء قيل بأماريّة الاستصحاب أو أصليته، لا معنى لتقديمه بالأخصيّة الملحوظة بينه وبين معارضه، بل لابدَّ من ملاحظة النسبة بين دليله وما يعارضه من دليل الأصل أو دليل حُجيّة الأمارة، فان كان أخصَّ قُدِّم بالأخصيّة؛ لأنَّ مُفاد الأدلة كلام الشارع، ومتى كان أحدُ كلاميهِ أخصَّ من الآخر قُدِّم بالأخصيَّة.

---

١). ومجالها: ما إذا كان الكلامان صادرين من متكلّم واحد.
٢). ولا يتوهّم تعدد الجهة بتعدد الأحاديث الصادرة من الأئمة المعصومين عليهم السلام؛ إذ أنهم يمثّلون جهة واحدة.

أركان الاستصحاب

وللاستصحاب على ما يستفاد من أدلته المتقدمة اربعةُ أركان، وهي: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وكون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذاتَ أثرٍ عمليّ مصحح للتعبد بها، وسنتكلم عن هذه الأركان فيما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى:

● أ ـ اليقين بالحدوث

معنى كون اليقين بالحدوث ركناً في الاستصحاب

ذهب المشهور الى أنّ اليقين بالحدوث ركنٌ مقوِّم للاستصحاب، ومعنى ذلك: أنّ مجردَ ثبوت الحالة السابقة في الواقع، لا يكفي لفعلية الحكم الاستصحابي لها، وإنّما يجري الاستصحاب إذا كانت الحالة السابقة متيقنة؛ وذلك لأنّ اليقين قد أُخذ في موضوع الاستصحاب في ألسنة الروايات، وظاهر أخذه كونه مأخوذاً على نحو الموضوعيّة لا الطريقية الى صرف ثبوت الحالة السابقة.

دلالة رواية ابن سنان على طريقية اليقين لثبوت الحالة السابقة

نعم في رواية عبدالله بن سنان المتقدمة عُلّل الحكم الاستصحابي بنفس الحالة السابقة في قوله: (لأنّك أعرته إيّاه وهو طاهر) لا باليقين بها، وهو ظاهر في ركنية المتيقَّن لا اليقين، وتصلُح أنْ تكون قرينة على حمل اليقين في سائر

الروايات على الطريقية[1] إذا تمَّ الاستدلال بالرواية المذكورة على الكبرى الكلية.

الاشكال على إستصحاب ما هو ثابت بالأمارة، بناء على ركنية اليقين بالحدوث

وقد نشأت مشكلة من افتراض ركنية اليقين بالحدوث، وهي: أنَّه إذا كان ركناً، فكيف يُمكن إجراء الاستصحاب فيما هو ثابت بالأمارة إذا دلت الأمارة على حدوثه وشككنا في بقائه، مع أنَّه لا يقين بالحدوث؟ كما إذا دلت الأمارة على نجاسة ثوب وشُكَّ في تطهيره، أو على نجاسة الماءِ المتغيِّر في الجملة[2]، وشك في بقاءِ النجاسة بعد زوال التغيُّر.

وقد أُفيد في جواب هذه المشكلة عدة وجوه:

ردّ الاشكال بأن دليل حجية الامارة يقيمها مقامَ القطع الموضوعي

الوجه الأول: ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني[3] من أنَّ الأمارة تُعتبر علماً بحكم لسان دليل حجيتها؛ لأنَّ دليل الحجيّة مُفاده: جعل الطريقية والغاء احتمال الخلاف تعبداً، وبهذا تقوم مقام القطع الموضوعي؛ لحكومة دليل حجيتها على الدليل المتكفِّل لجعل الحكم على القطع، ومعنى الحكومة هنا: أنَّ دليل الحجية يُحقق فرداً تعبديّاً من موضوع الدليل الآخر، ومن مصاديق ذلكَ قيامُ الأمارة مقامَ اليقين المأخوذ في موضوع الاستصحاب، وحكومة دليل حجيتها على دليله.

ابطال الوجه الأول في الردّ على الاشكال

وقد تقدم ـ في مستهلِّ البحث عن الأدلة المحرزة من هذه الحلقة[4] ـ المنعُ عن وفاء دليل حجية الأمارة بإثبات قيامها مقام القطع الموضوعي وعدم صلاحيته للحاكمية؛ لأنَّها فرع النظر الى الدليل المحكوم، وهو غير ثابتٍ، فلاحظ.

---

١). وكون اليقين مرآة للحالة السابقة، وليس ملحوظاً بنحو الموضوعيّة.
٢). أي: على نحو القضيّة المهملة، فلم تدل الأمارة على أن النجاسة تبقىٰ بعد زوال التغيُّر أم لا.
٣). فوائد الاصول ٤/٤٠٣.
٤). الجزء الأول: ٧٩.

ردّ الاشكال بأن اليقين بالحدوث ليس ركناً في الاستصحاب

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية[١] وحاصله ـ على ما قيل في تفسيره ـ: أنَّ اليقين بالحدوث ليس ركناً في دليل الاستصحاب، بل مُفاد الدليل جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء[٢].

اعتراض الخوئي على افادة دليل الاستصحاب للملازمة بين الحدوث والبقاء

وقد اعترض السيد الاستاذ[٣] على ذلك بأنَّ مُفاده لو كان الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة الواقع، لزم كونه دليلاً واقعياً على البقاء، وهو خُلف كونه أصلاً عملياً، ولو كان مُفاده الملازمة بين الحدوث والبقاء في مرحلة التنجُّز (فكلّما تنجّز الحدوث تنجّز البقاء) لزم بقاءُ بعض أطراف العلم الاجمالي منجَّزة حتى بعد انحلاله بعلم تفصيلي؛ لأنـّها كانت منجَّزة حدوثاً، والمفروض أنَّ دليل الاستصحاب يجعل الملازمة بين الحدوث والبقاء في التنجُّز.

الردّ على اعتراض الخوئي

وهذا الاعتراض غريب؛ لأنَّ المرادَ بالملازمةِ الملازمةُ بين الحدوث الواقعيَ والبقاء الظاهري[٤]، ومردُّ ذلك في الحقيقة الى التعبُّد بالبقاء منوطاً بالحدوث، فلا يلزم شئٌ ممّا ذكر.

رجوع الوجه الثاني في ردّ الاشكال الى دعوىٰ عدم ركنية اليقين بالحدوث

والصحيح أنْ يقال: إنَّ مَرَدَّ هذا الوجه الى إنكار الاساس الذي نجمت عنه المشكلة، وهو: ركنيّة اليقين المعتمِدة على ظهور أخذه إثباتاً في الموضوعية، فلابدَّ له من مناقشة هذا الظهور، وذلك بما ورد في الكفاية[٥] من دعوىٰ أنَّ اليقين

١). كفاية الأصول: ٤٠٥.
٢). فكأنّه يقول: إنَّ الشئَ إذا كان حادثاً سابقاً فهو باقٍ.
٣). مصباح الأصول ٣/٩٧.
٤). أي: أن هناك احتمالاً ثالثاً في الملازمة غير الملازمة الواقعية والملازمة في التنجز، وهو: الملازمة بين حدوث الشيء واقعاً وبقائه في مرحلة الظاهر.
٥). كفاية الأصول: ٤٦١.

باعتبار كاشفيّته عن متعلَّقه[١] يصلح أنْ يُؤخذ بما هو معرِّف ومرآة له، فيكون أخذه في لسان دليل الاستصحاب على هذا الاساس، ومرجعه الى أخذ الحالة السابقة[٢].

دعوىٰ ظهور اليقين بالحدوث في المعرفيّة لا الموضوعية

وهذه الدعوىٰ لابدَّ أنْ تتضمن ادعاء الظهور في المعرِّفية؛ لأنَّ مجرد إبداء احتمال ذلك بنحوٍ مساوٍ للموضوعية يوجبُ الإجمال وعدم إمكان تطبيق دليل الاستصحاب في موارد عدم وجود اليقين[٣].

الرد على دعوىٰ الظهور في المعرفيّة

ويرد عليها: أنَّ المقصود بما ادعي[٤] إنْ كان إبراز جانب المرآتية الحقيقية لليقين بالنسبة الى مُتيقَّنه، فمن الواضح أنّها إنما تثبت لواقع اليقين في أُفقِ نفس المتيقِّن الذي يرى من خلال يقينه متيقَّنَه دائماً، وليست هذه المرآتية ثابتة لمفهوم اليقين[٥]، فمفهوم اليقين كأيٍّ مفهومٍ آخر، إنما يُلحظ مرآة الىٰ أفراده لا الى متيقَّنه؛ لأنَّ الكاشفية الحقيقية[٦] التي هي روح هذه المرآتية، من شؤون واقع اليقين لا مفهومه[٧]، وإنْ كان المقصودُ أخذَ اليقين معرِّفاً وكنايةً عن المتيقَّن، فهو أمرٌ معقول ومقبول عرفاً، ولكنه بحاجة الى قرينة، ولا قرينة في المقام على ذلك، لا

---

١). وهو المتيقَّن.
٢). لا اليقين بها.
٣). لاحتمال أن يكون اليقين مأخوذاً بنحو الموضوعيّة.
٤). من أخذ اليقين في (لا تنقض اليقين بالشك) بما هو مرآة للمتيقَّن.
٥). المذكور في حديث (لا تنقض...).
٦). أي: كاشفيّة اليقين عن المتيقَّن.
٧). فاليقين القائم بالقلب كاشف عن المتيقَّن، دون مفهوم اليقين؛ فإنه مشير الى أفراده ومصاديقه.

الأولى في الاستدلال على عدم ركنية اليقين بالحدوث

خاصة ولا عامة؛ أمّا الأُولى فانتفاؤها واضح[١]، وأمّا الثانية؛ فلأنّ القرينة العامة هي مناسبات الحكم والموضوع العرفية، وهي لا تأبىٰ في المقام [دَخْلَ] اليقين في حرمة النقض، وكان الأوْلى بصاحب الكفاية أنْ يستند في الاستغناء عن ركنية اليقين إلى ما لم يؤخذ في لسانه اليقين بالحدوث من روايات الباب[٢].

ردّ الاشكال بأخذ اليقين في دليل الاستصحاب بما هو حجّة

الوجه الثالث: أنّ اليقين وإنْ كان ركناً للاستصحاب بمقتضىٰ ظهور أخذه في الموضوعية، إلّا أنّه مأخوذ بما هو حجّة، فيتحقق الركن بالأمارة المعتبرة أيضاً باعتبارها حجة.

ويختلف هذا الوجه عن سابقه بالاعتراف بركنية اليقين، وعن الأول بأنّ دليل حجية الأمارة على هذا يكون وارداً على دليل الاستصحاب؛ لأنّه يحقق فرداً من الحجّة حقيقة، وأمّا على الوجه الأول فدليل [حجية الأمارة] حاكم [على دليل الاستصحاب] لا وارد[٣].

ويرد على هذا الوجه أنّ ظاهر أخذ شيءٍ [في دليل] كونه بعنوانه دخيلاً، فحمله على دخل عنوان جامع بينه وبين غيره[٤] يحتاج الى قرينة.

التحقيق في الردّ على الاشكال

والتحقيق[٥] أنْ يقال: إنّ الأمارة **تارة** تُعالج شبهة موضوعية، كالأمارة الدالة على نجاسة الثوب، **وأخرى** شبهة حكمية، كالأمارة الدالة على نجاسة الماء

١). إذ لا قرينة خاصة في الرواية.

٢). وهي رواية عبد الله بن سنان؛ إذ لم يُعلل الحكم فيها بعدم وجوب غسل الثوب باليقين السابق، بل عُلّل بنفس الحالة السابقة، فقال عليه السلام: (فانك أعرته إيّاه وهو طاهر).

٣). لأنه يحقق فرداً تعبدياً من اليقين؛ لعدم تفسير اليقين بالحجة على الوجه الأوّل.

٤). كعنوان الحجة الجامع بين اليقين الوجداني والتعبدي.

٥). حاصله: أنّ المشكلة يمكن حلّها في بعضِ موارد الأمارات دون بعض.

المتغيِّر، وعلى التقديرين تارة ينشأ الشكُّ في البقاء من شبهة موضوعية، كما إذا شك في غسل الثوب، أو زوالِ التغيُّر، وأخرى ينشأ من شبهة حكمية، كما إذا شك في طهارة الثوب بالغسل بالماء المضاف، و[في] ارتفاع النجاسة عند زوال التغيُّر من قِبَلِ نفسه، فهناك إذن أربع صور:

إذاعالجت الأمارة شبهة موضوعية، ونشأ الشك في البقاء من شبهة موضوعية، امكن جريان الاستصحاب بوجهين

الاولى: أنْ تعالج الأمارة شبهةً موضوعية، ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية أيضاً، كما إذا أخبرت الأمارة بتنجُّس الثوب وشُك في طروِّ المطهِّر[1]. وفي مثل ذلك لا حاجة الى استصحاب النجاسة الواقعية، ليرد الاشكال القائل بأنّه لا يقينَ بحدوثها[2]، بل يمكن إجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين:

الوجه الأول: إجراء الاستصحاب الموضوعي

الاول: أنْ نجري الاستصحابَ الموضوعيَّ، فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء[3]، ومن الواضح أنَّ نجاسة الثوب مترتبة شرعاً على موضوع مركَّب من [جزءَين]، أحدهما: ملاقاته للنجس، والآخر: عدم طروِّ الغسل عليه، والأول ثابت بالأمارة، والثاني بالاستصحاب؛ لأنَّ اركانه فيه متوفرة بما فيها اليقين بالحدوث، فيترتب على ذلك بقاء النجاسة شرعاً.

الوجه الثاني: استصحاب بقاء المدلول الالتزامي الثابت بدليل حجية الامارة

الثاني: أنَّ الأمارة التي تدلّ على حدوث النجاسة في الثوب، تدل أيضاً بالالتزام على بقائها ما لم يُغسل؛ لأنّنا نعلم بالملازمة بين الحدوث والبقاء ما لم

---

١). أي: يشك في الموضوع الخارجي، فلا يعلم بغسل الثوب، وأما الحكم الكلي وهو: طهارة الثوب بالغسل، فهو معلوم ولا شكّ فيه.

٢). فهنا نعترف بأن استصحاب بقاء التنجس لا يجري؛ إذ بقيام الأمارة لا يحصل يقين بثبوت التنجس كي يستصحب.

٣). فالغرض من الاستصحاب إثبات بقاء تنجس الثوب، وهو ممكن باستصحاب عدم غسل الثوب، بلا حاجة لاستصحاب بقاء التنجس، الذي يواجه اشكال عدم حصول اليقين بالتنجس بقيام الأمارة عليه.

يغسل، فما يدلّ على الاول بالمطابقة يدل على الثاني بالالتزام، ومقتضى دليل حجية الأمارة التعبُّد بمقدار ما تدلّ عليه بالمطابقة والالتزام، فاذا شُكَّ في طروّ الغسل، كان ذلك شكاً في انتهاء أمد البقاء التعبدي الثابت بدليل الحجية، فيستصحب؛ لأنه[١] معلوم حدوثاً ومشكوك بقاء.

إذاعالجت الأمارة شبهة حكمية ونشأ الشك في البقاء من شبهة موضوعية جرى الوجهان السابقان للاستصحاب

الثانية: أنْ تعالج الأمارة شبهة حكمية، ويكون الشك في البقاء شبهة موضوعية، كما إذا دلّت الأمارة على نجاسة الماء المتغيِّر، وشك في بقاء التغيُّر، وهنا يجري نفس الوجهين السابقين؛ حيث يمكن استصحاب التغيّر[٢]، ويمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغيّاة بارتفاع التغيُّر؛ للشك في حصول غايتها[٣].

اذاعالجت الامارة شبهة موضوعية ونشأ الشك في البقاء من شبهة حكمية، جرى الوجه الثاني للاستصحاب دون الأوّل

الثالثة: أنْ تعالج الأمارة شبهة موضوعية، ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية، كما إذا دلت الأمارة على نجاسة الثوب، وشك في بقائها عند الغسل بالماء المضاف.

وفي هذه الصورة يتعذّر إجراء الاستصحاب الموضوعي؛ إذ لا شكَّ في وقوع الغسل بالماء المضاف وعدم وقوع الغسل بالماء المطلق[٤]، ولكن يُمكن إجراء الاستصحاب على الوجه الثاني؛ لأنَّ الأمارة المخبرة عن نجاسة الثوب تُخبر

---

١). أي: التعبد ببقاء التنجس عند الشك في طروّ المطهّر.
٢). وأما ثبوت النجاسة عند تغيّر الماء فهو ثابت بالأمارة.
٣). وهي ارتفاع التغيّر.
٤). لأنَّ المطهّر شرعاً إن كان هو الماء المطلق، فهو ممّا يُقطع بعدم حصوله، فلا معنىٰ لاجراء استصحاب عدم حصوله، وان كان هو الغسل بالمائع الاعم من المطلق والمضاف، فهو ممّا يقطع بحصوله، فلا معنىٰ لجريان الاستصحاب فيه أيضاً.

التزاماً عن بقاء هذه النجاسة، ما لم يحصل المطهّر الواقعي، وعلى هذا الاساس يكون التعبد الثابت على وفقها بدليل الحجية تعبداً مغيّىً بالمطهر الواقعي أيضاً، فالتردُّد في حصول المطهّر الواقعي ولو على نحو الشبهة الحكمية، يُسبب الشك في بقاء التعبد[1] المستفاد من دليل الحجية والذي هو متيقَّن حدوثاً، فيجري فيه الاستصحاب.

إذا عالجت الأمارة شبهة حكمية ونشأ الشك في البقاء من شبهة حكمية، جرىٰ الوجه الثاني للاستصحاب أيضاً، دون الأوّل

الرابعة: أنْ تعالج الأمارة شبهة حكمية، ويكون الشك في البقاء شبهة حكمية أيضاً، كما إذا دلّت [الأمارة] على تنجُّس الثوب بملاقاة المتنجِّس، وشُكَّ في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف.

وعلاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة[2]، فإنَّ النجاسة المخبر عنها بالأمارة هي على فرض حدوثها نجاسة مستمرة مغيّاة بطروِّ المطهر الشرعي، وعلى هذا فالتعبد على طبق الأمارة يتكفل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً، ولما كانت الغاية مردّدة بين مطلق الغسل، والغسل [بالمطلق] فيقع الشك في حصولها عند الغسل بالمضاف، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبّد المغيّىٰ المستفاد من دليل الحجيّة، فيستصحب.

ففي كلّ هذه الصور يمكن التفادي عن الاشكال بإجراء الاستصحاب الموضوعي[3] أو استصحاب نفس المجعول في دليل الحجية[4]، وجامع هذه الصور أنْ يُعلم بأنَّ للحكم المدلول للأمارة على فرض ثبوته غايةً ورافعاً، ويُشك

---

١). أي: التعبد بثبوت النجاسة ظاهراً.
٢). من عدم جريان الاستصحاب بالوجه الأوّل، وجريانه بالوجه الثاني.
٣). أي: استصحاب عدم تحقق الغاية، كما في الصورتين الأولى والثانية.
٤). أي: بقاء الحكم الظاهري المغيّىٰ.

في حصول الرافع على نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.

توقف دفع الاشكال في بعض الموارد على انكار ركنية اليقين بالحدوث

نعم قد لا يكون الشك على هذا الوجه، بل يكون الشك في قابلية المستصحب للبقاء[١]، كما إذا دلت الأمارة على وجوب الجلوس في المسجد الى الزوال، وشُك في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال[٢]؛ فإنَّ الأمارة هنا لا يحتمل أنـّها تدل مطابقة أو التزاماً على اكثر من الوجوب الى الزوال، وهذا يعني أنَّ التعبد على وفقها المستفاد من دليل الحجية لا يحتمل فيه الاستمرار اكثر من ذلك، وفي مثل هذا يتركَّز الاشكال؛ لأنَّ الحكمَ الواقعي بالوجوب غيرُ متيقن الحدوث، والحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجية[٣] غير محتمل البقاء، ويتوقف دفع الاشكال حينئذٍ على إنكار ركنيّة اليقين بلحاظ مثل رواية عبدالله بن سنان المتقدمة.

● ب ـ الشك في البقاء

والشك في البقاء هو الركن الثاني، وذلك لأخذه في لسان أدلة الاستصحاب، وقد يقال: إنَّ ركنيته ضرورية بلا حاجة إلى أخذه في لسان الادلة؛ لأنَّ الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري متقوّم بالشك، فإنَّ فَرْضَ الشك في الحدوث كان موردَ قاعدة اليقين، فلابدَّ إذن من فرض الشك في البقاء، ولكن سيظهر أنَّ ركنية الشك في البقاء بعنوانه لها آثار إضافية لا تثبت بالبرهان المذكور، بل بأخذه في لسان الأدلة، فانتظر[٤].

---

١). ففي هذه الصورة لا يمكن إجراء الاستصحاب البديل.
٢). لاحتمال أنَّ التقييد بالزوال لبيان الفرد الأفضل، لا لارتفاع الوجوب حقيقة بعده.
٣). وهو: وجوب البقاء الى الزوال.
٤). المناسب حذف قوله: فانتظر.

وتتفرع على ركنية الشك في البقاء قضيتان[١]:

توقف عدم جريان استصحاب الفرد المردد على أخذ الشك في البقاء في لسان دليل الاستصحاب

الاولى[٢]: أنَّ الاستصحاب لا يجري في الفرد المردَّد، ونقصد بالفرد المردَّد حالة القسم الثاني من استصحاب الكليّ[٣]، كما إذا علمنا بوجود جامع الانسان في المسجد، وهو مردّد بين زيد وخالد، ونشكّ في بقاء هذا الجامع؛ لأنَّ زيداً نراه الآن خارج المسجد، فإنْ كان هو المحقق للجامع حدوثاً، فقد ارتفع الجامع، وإنْ كان خالد هو المحقق للجامع، فلعلّه لا يزال باقياً، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجامع، إذا كان لوجود الجامع اثر شرعي، ويُسمّىٰ بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي، كما تقدم في الحلقة السابقة[٤]، ولا يجري استصحاب بقاء زيد ولا استصحاب بقاء خالد بلا شك[٥].

ولكن قد يقال: إنَّ الآثار الشرعية إذا كانت مترتبةً على وجود الافراد بما هي أفراد[٦]؛ أمكن إجراء استصحاب الفرد المردّد على إجماله، بأنْ نشير إلى واقع الشخص الذي دخل المسجد ونقول: إنَّه على إجماله يُشك في خروجه من المسجد، فيستصحب[٧].

ولكن الصحيح: أنَّ هذا الاستصحاب لا محصّل له؛ لأنَّنا حينما نلحظ

---

١). في هاتين القضيتين تتضح الآثار الاضافية لركنية الشك في البقاء المأخوذة في لسان الأدلة.
٢). حاصلها: أنه على البيان الأوّل يمكن جريان الاستصحاب في الفرد المردد، ولا يمكن على البيان الثاني.
٣). أي: اليقين بوجود الكلّي سابقاً ضمن أحد فردين، أحدهما متيقَّن الارتفاع، والثاني مشكوك الارتفاع.
٤). وسيأتي هنا أيضاً ص ٢٨٦.
٥). لأنَّ زيداً معلوم الارتفاع وخالداً مشكوك الحدوث.
٦). لا بما هي إنسان مثلاً، وإلّا كان ذلك من استصحاب كلّي الانسان.
٧). أي: نستصحب بقاء ذلك الفرد الداخل في المسجد واقعاً، والذي هو مردد بحسب علمنا.

الأفراد بعناوينها التفصيلية، لا نجد شكاً في البقاء على كلِّ تقدير[١]؛ إذ لا يُحتمل بقاء زيد بحسب الفرض، وإذا لاحظناها بعنوانٍ إجمالي، وهو عنوان الانسان الذي دخل الى المسجد، فالشك في البقاء ثابت، [وعليه] فان أُريد باستصحاب الفرد المردّد إثبات بقاء الفرد بعنوانه التفصيلي، فهو متعذِّر؛ إذ لعلَّ هذا الفرد هو زيد، وزيد لا شك في بقائه، فيكون الركن الثاني مختلاً، وإنْ أُريد به إثبات بقاء الفرد بعنوانه الاجمالي، فالركن الثاني محفوظ، ولكنَّ الركن الرابع غير متوفر؛ لأنَّ الاثر الشرعي غير مترتب بحسب الفرض على العنوان الاجمالي، بل على العناوين التفصيلية للأفراد.

بناءً على أخذ الشك في البقاء في لسان الروايات يُشكل جريان الاستصحاب اذا احتمل اتحاد زمان المتيقن والمشكوك، لعدم إحراز عنوان الشك في البقاء

ومن هنا[٢] نعرف أنَّ عدم جريان استصحاب الفرد المردّد من نتائج ركنية الشك في البقاء الثابتة بظهور الدليل، ولا يكفي فيه البرهان القائل بأنَّ الحكم الظاهري متقوّم بالشك؛ إذ لا يأبى العقل [تعبُّد] الشارع ببقاءِ الفرد الواقعي مع احتمال [خروجه].

والقضية الثانية: هي أنَّ زمان المتيقَّن قد يكون متصلاً بزمان المشكوك وسابقاً عليه[٣]، وقد يكون مردداً بين أنْ يكون نفسَ زمان المشكوك[٤] أو الزمان الذي قبله، ففي الحالة الاولى يصدق الشك في البقاء بلا شك، وأما الحالة الثانية فمثالها: أنْ يحصل له العلم إجمالاً بأنَّ هذا الثوبَ إما تنجَّس في هذه اللحظة، أو كان قد تنجَّس قبل ساعة وطَهُر، فالنجاسة معلومة التحقق في هذا الثوب أساساً،

١). بل على تقدير دون آخر.
٢). شروع بالاشارة الى الفرق الأول بين البيانين.
٣). وهي الحالة المتعارفة للاستصحاب.
٤). وهذا يعني اتحاد زمان المتيقن والمشكوك.

ولكنّها مشكوكة فعلاً، وزمان المشكوك هو اللحظة الحاضرة، وزمان النجاسة المتيقنة لعلّه نفس زمان المشكوك، ولعلّه ساعة قبل ذلك، وفي مثل ذلك قد يستشكل في جريان الاستصحاب؛ لأنّ من المحتمل وحدة زماني المشكوك والمتيقن، وعلى هذا التقدير لا يكون أحدهما بقاءً للآخر، فالشكّ إذن لم يُحرز كونه شكاً في البقاء، وبذلك يختلّ الركن الثاني، فلا يجري الاستصحاب في كلّ الحالات التي يكون زمان المتيقَّن فيها مردداً بين زمان المشكوك وما قبله[١].

دفع الاشكال بأن المأخوذ في لسان الروايات هوالشك بعد اليقين لا الشك في البقاء

ويمكن دفع الاستشكال بأنّ (الشك في البقاء) بعنوانه لم يُؤخذ صريحاً في لسان روايات الاستصحاب، وإنما أُخذ (الشكُّ) بعدَ (اليقين)، وهو يلائم كلّ شك متعلّق بما هو متيقَّن الحدوث، سواء صدق عليه (الشك في البقاء) أو لا[٢].

استحكام الاشكال المتقدم يؤدّي الى عدم جريان الاستصحاب في نفسه في مورد توارد الحالتين

والاستشكال المذكور إذا لم يندفع بهذا البيان، يؤدّي الى أنّ الاستصحاب في موارد توارد الحالتين لا يجري في نفسه، لا من أجل التعارض[٣]، فاذا عَلم بالحدثِ والطهارة، وشكَّ في المتقدم منهما، فهو يعلم إجمالاً بالحدث إمّا الآن أو قبل ساعة، ويشك في الحَدَثِ فعلاً، فزمان الحدث المشكوك هو الآن، وزمان الحدث المتيقَّن مردّد بين الآن وما قبله، فلا يجري استصحاب الحدث، ومثل ذلك يقال في استصحاب الطهارة، وهذا بعض معاني ما يقال من عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين[٤].

---

١). وهذا بيان للفرق الثاني بين البيانين.

٢). وعليه ينحصر الفرق بين البيانين في المورد الأوّل.

٣). أي: أنه لا يجري في كل طرف حتىٰ مع فرض عدم معارضته بالاستصحاب في الطرف الآخر، مع أن المعروف بينهم ان عدم جريانه في هذا الفرض راجع لمعارضته بالاستصحاب في الطرف الآخر.

٤). إذ يراد به: أن زمان المشكوك اذا كان الساعة الثانية، وزمان المتيقن يحتمل كونه الساعة الثانية أيضاً، لم يحرز عنوان الشك في البقاء؛ لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

صياغة الركن الثاني بتقوم الاستصحاب بأن يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لليقين بالشك

ثم إنَّ هذا الركن الثاني قد يصاغ بصياغة أُخرىٰ، فيقال: إنَّ الاستصحاب متقوّم بأنْ يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لليقين بالشك، ويُفرّع على ذلك بأنّه متى ما لم يُحرز ذلك، واحتمل كونه نقضاً لليقين باليقين، فلا يشمله النهي في عموم دليل الاستصحاب، وقد مُثِّل لذلك بما إذا علم بطهارة عدة أشياء تفصيلاً، ثم علم إجمالاً بنجاسة بعضها؛ فإنَّ المعلوم بالعلم الاجمالي لمّا كان مردداً بين تلك الاشياء، فكلٌّ واحد منها يحتمل أنْ يكون معلوم النجاسة، وبالتالي يحتمل أنْ يكون رفع اليد عن الحالة السابقة نقضاً لليقين باليقين، فلا يجري الاستصحاب بقطع النظر عن المعارضة بين الاستصحاب هنا والاستصحاب هناك.

ملاحظتان على الصياغة الثانية للركن الثاني

ونلاحظ على ذلك، **أولاً**: أنَّ العلم الاجمالي ليس متعلِّقاً بالواقع[١]، بل بالجامع، فلا يحتمل أنْ يكون أيُّ واحد من تلك الاشياء معلوم النجاسة، **وثانياً**: لو سلّمنا أنَّ العلم الاجمالي يتعلّق بالواقع، فهو يتعلَّق به على نحوٍ [يُلائم الشكَّ] فيه أيضاً[٢]، ودليل الاستصحاب مُفاده: أنّه لا يرفع اليد عن الحالة السابقة في كل مورد يكون بقاؤها فيه مشكوكاً، وهذا يشمل محلَّ الكلام حتى لو انطبق العلم الاجمالي بالنجاسة على نفس المورد ايضاً[٣].

---

١). أي: أنَّ ما ذكر مبني على مسلك العراقي من تعلّق العلم الاجمالي بالواقع، ونحن نرفض هذا المسلك.

٢). فليس المقصود من تعلّق العلم الاجمالي بالواقع أنه يتعلّق به دون أن يشوبه شك، وإلّا لزم عدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي.

٣). أي: على الطرف النجس واقعاً؛ لأنه يبقىٰ مشكوك النجاسة، فيجري الاستصحاب فيه.

فإنْ قيل: بل لا يشمل؛ لأنّنا حينئذٍ لا ننقض اليقين بالشك، بل باليقين[١].

كان الجواب: إنّ الباء هنا لا يراد بها النهي عن النقض بسبب الشك[٢]، وإلّا للزم إمكان النقض بالقُرعة أو الاستخارة، بل يراد بذلك أنّه لا نقضَ في حالة الشك، وهي محفوظة في المقام[٣].

● الشبهات الحكمية في ضوء الركن الثاني

القول باستدعاء الركن الثاني عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية

وقد يقال: إنّ الركن الثاني يستدعي عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، كما إذا شك في بقاء نجاسة الماء أو حرمة المقاربة، بعد زوال التغيُّر أو النقاء من الدم؛ وذلك لأنّ النجاسة والحرمة وكل حكم شرعي، ليس له وجود وثبوت إلّا بالجعل، والجعل آنيّ دفعي، فكلُّ المجعول يثبت في عالم الجعل في آنٍ واحد، من دون أنْ يكون البعض منه بقاءً للبعض الآخر ومترتباً عليه زماناً، فنجاسة الماء المتغيّر بتمام حصصها، وحرمة مقاربة المرأة بتمام حصصها، متقارنة زماناً في عالم الجعل، وعليه فلا شكَّ في البقاء، بل ولا يقين بحدوث المشكوك أصلاً[٤]، بل المتيقَّن حصة من الجعل[٥]، والمشكوك حصة أخرى

---

١). إذ لمّا كان في كل طرف يقين وشك، فالعاقل لا يرفع يده عن اليقين السابق بسبب الشك، ما دام يوجد اليقين الى جانب الشك، بل يرفع يده عن اليقين السابق باليقين اللاحق.

٢). فالقيل المتقدم إنّما يصحّ لو حملنا (الباء) في قوله: (بالشك) على السببيّة، ولا يصح إذا حملناها على الموردية.

٣). إذ كل واحد من الأطراف مورد للشك، فيجري فيه الاستصحاب لولا المعارضة.

٤). أي: أن حرمة المقاربة بعد النقاء، ونجاسة الماء بعد زوال التغير، لا يوجد شك في بقائها، بل يُشك في أصل حدوثها.

٥). وهي: حرمة المقاربة قبل النقاء، ونجاسة الماء حالَ التغير.

منه(١)، فلا يجري استصحاب النجاسة أو الحرمة.

ابتناء القول المذكور على ملاحظة عالم الجعل، وعدم صحته بلحاظ عالم الفعليّة

وهذا الكلام مبنيّ على ملاحظة عالم الجعل فقط؛ فإنَّ حصص المجعول فيه متعاصرة، بينما ينبغي ملاحظة عالم المجعول؛ فإنَّ النجاسة بما هي صفة للماء المتغيّر الخارجي لها حدوث وبقاء، وكذلك حرمة المقاربة بما هي صفة للمرأة الحائض الخارجية، فيتمّ بملاحظة هذا العالم اليقين بالحدوث والشك في البقاء، ويجري الاستصحاب(٢).

● ج ـ وحدة القضية المتَيقَّنة والمشكوكة

وهذا هو الركن الثالث(٣)، والوجه في ركنيته: أنّه مع تغاير القضيتين لا يكون الشك شكاً في البقاء، بل في حدوث قضية جديدة، ومن هنا يعلم بأنَّ هذا ليس ركناً جديداً مضافاً الى الركن السابق، بل هو مستنبط منه وتعبير آخر عنه، وقد طُبِّق هذا الركن على الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية، وعلى الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية، وواجه في كلّ من المجالين بعض المشاكل والصعوبات، كما نرى فيما يلي:

---

١). وهي: حرمة المقاربة بعد النقاء، ونجاسة الماء بعد زوال التغير.

٢). وستأتي الإشارة الى هذا في ص ٢٦٣.

٣). وله صياغتان: احداهما للآخوند، وهي المذكورة في العنوان، والاخرى للانصاري، وهي: إحراز بقاء الموضوع، وقد واجه هذا الركن بصياغة الانصاري إشكالاً في الشبهات الموضوعية، وواجه بكلتا صياغتيه إشكالاً في الشبهات الحكمية.

● أولاً: تطبيقه في الشبهات الموضوعية

الاشكال على تطبيق الركن الثالث على الاستصحاب في الشبهات الموضوعية بناء على صياغة الانصاري لهذا الركن

جاء في إفادات الشيخ الانصاري ﵀[1] التعبير عن هذا الركن بالصياغة التالية: أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع؛ إذ مع تبدل الموضوع لا يكون الشك شكاً في البقاء، فلا يمكنك مثلاً أنْ تستصحب نجاسة الخشب بعد استحالته وصيرورته رماداً؛ لأنّ موضوع النجاسة المتيقَّنة لم يبق.

وهذه الصياغة سببت الاستشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المشكوك أصلَ وجود الشيء بقاءً؛ لأنّ موضوعَ الوجودِ [هو] الماهيةُ، ولا بقاء للماهية إلّا بالوجود، فمع الشك في وجودها بقاءً، لا يمكن إحراز بقاء الموضوع[2]، فكيف يجري الاستصحاب؟

وكذلك سببت الاستشكال أحياناً فيما إذا كان المشكوك من الصفات الثانوية المتأخرة عن الوجود كالعدالة؛ وذلك لأنّ زيداً العادل **تارة** يُشك في بقاء عدالته، مع العلم ببقائه حيًّاً، ففي مثل ذلك يجري استصحاب العدالة بلا اشكال؛ لأنّ موضوعها وهو حياة زيد معلوم البقاء، **وأخرى** يُشك في بقاء زيد حيّاً، ويشك أيضاً في بقاءِ عدالته على تقدير حياته، وفي مثل ذلك كيف يجري استصحاب بقاء العدالة مع أنّ موضوعها غير محرز؟

---

١). فرائد الأصول ٢٨٩/٣.

٢). أي: عند الشك في بقاء الوجود يشك في بقاء الماهيّة، فيلزم عدم إحراز بقاء الموضوع، فلا يجري الاستصحاب.

دفـع الاشكـال بـالعدول عـن صياغة الانصاري للـركن الثـالث

وهذه الاستشكالات نشأت من الصياغة المذكورة، وهي لا مبرِّر لها[١]، ومن هنا عدل صاحب الكفاية[٢] عنها الى القول بأنَّ المعتبر في الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة[٣]، وهي محفوظة في موارد الاستشكال الآنفة الذكر[٤]، وأما افتراض المستصحب عَرَضاً، وافتراض موضوع له، واشتراط إحراز بقائه، فلا موجب لذلك.

● ثانياً: تطبيقه في الشبهات الحكمية

الاشكال على تطبيق الركن الثالث على الاستصحاب في الشبهات الحكمية بناءً على كلّ من صياغة الانصاري والآخوند

وعند تطبيق هذا الركن على الاستصحاب في الشبهات الحكمية، نشأت بعض المشاكل أيضاً؛ إذ لوحظ أنّا حين نأخذ بالصياغة الثانية له التي اختارها صاحب الكفاية نجدُ أنَّ وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة لا يمكن افتراضها في الشبهة الحكمية، إلّا في حالات الشك في النسخ، بمعنىٰ إلغاءِ الجعل ـ أيْ النسخ بمعناه الحقيقي[٥] ـ وأما حيث لا يحتمل النسخ، فلا يمكن أنْ ينشأ شك في نفس القضية المتيقنة، وإنّما يشك في بقاء حكمها حينئذٍ إذا تغيرت بعض القيود

---

١). لأنَّ الروايات عبّرت بـ (لا تنقض اليقين بالشك)، ولا يستفاد من هذا التعبير الصياغة المذكورة، بل أقصىٰ ما يفيده اتحاد المشكوك والمتيقن.

٢). كفاية الاصول: ٤٢٧.

٣). بقرينة ما جاء في الروايات من التعبير بالنقض؛ إذ بدون اتحاد المتيقن والمشكوك لا يصدق النقض.

٤). ففي المورد الاول متعلّق الشك هو وجود الماهيّة، وكذلك متعلّق اليقين، فيجري استصحاب الوجود، وان كان موضوعه (الماهية) غيرَ محرز البقاء، وفي المورد الثاني متعلق اليقين والشك هو عدالة زيد، فيجري استصحاب بقائها، وان كان موضوعها وهو حياة زيد ليس محرزاً.

٥). وهو لا يحصل في غير عصر النبي صلى الله عليه وآله، الا إذا كان الشك في أنه نُسِخَ في عصره صلى الله عليه وآله، فنستصحب العدم.

والخصوصيات المأخوذة فيها، وذلك بأحدِ وجهين: إما بأنْ تكون خصوصيةٌ مّا دخيلةً يقيناً في حدوث الحكم[١]، ويُشك في إناطة بقائه ببقائها، فترتفع الخصوصية، ويُشك حينئذٍ في بقاء الحكم، كالشك في نجاسة الماء بعد زوال تغيره، وإمّا بأنْ تكون خصوصية مّا مشكوكةَ الدَّخْلِ من أول الأمر في ثبوت الحكم[٢]، فيفرض وجودها في القضية المتيقنة؛ إذ لا يقين بالحكم بدونها، ثم ترتفع، فيحصل الشك في بقاء الحكم، وفي كلٍّ من هذين الوجهين[٣] لا وحدةَ بين القضية المتيقنة والمشكوكة.

كما أنّا حين نأخذ بالصياغة الأولى[٤] لهذا الركن، نلاحظ: أنَّ موضوع الحكم عبارة عن مجموع ما أخذ مفروض الوجود في مقام جعله، والموضوع بهذا المعنى غير محرز البقاء في الشبهات الحكمية؛ لأنَّ الشك في بقاء الحكم ينشأ من الشك في انحفاظ تمام الخصوصيات المفروضة الوجود في مقام جعله[٥].

تمهيد لدفع الاشكال باثبات أن العرض يتعدد بتعدد موضوعه ولا يتعدد بتعدد سببه

ولاجل حلِّ المشكلة المذكورة، نقدم مثالاً من الاعراض الخارجية فنقول[٦]: إنَّ الحرارة لها معروض وهو الجسم، وعلة وهي النار أوْ الشمس، والحرارة تتعدد بتعدد الجسم المعروض لها، فحرارة الخشب غير حرارة الماء،

---

١).كخصوصيّة التغيّر الدخيلة في الحكم بنجاسة الماء.
٢).كخصوصيّة دخل حضور الامام عليه السلام في وجوب صلاة الجمعة.
٣).كون الخصوصيّة متيقنة الدخل أو محتملة الدخل.
٤).وهي: إحراز بقاء الموضوع.
٥).أي: أنه ينشأ من الشك في بقاء الموضوع.
٦).أي: قبل الجواب عن الاشكال نذكر مقدمة، حاصلها: أنَّ كل عَرَض يحتاج الى موضوع والى سبب، وأنَّ العرض يتعدد بتعدد موضوعه، ولا يتعدد بتعدد سببه.

ولا تتعدد بتعدّد الاسباب و الحيثيات التعليلية، فاذا كانت حرارة الماء مستندةً الى النار حدوثاً، والى الشمس بقاء، لا تعتبر حرارتين متغايرتين، بل هي حرارة واحدة لها حدوث وبقاء، ونفس الشيء نقوله عن الحكم كالنجاسة مثلاً، فإنّ لها [معروضاً] وهو الجسم، وعلة وهي التغيُّر بالنسبة الى نجاسة الماء مثلاً، والضابط في تعددها تعدد معروضها، لا تعدد الحيثيات التعليلية، فالخصوصيّة الزائلة التي سبب زوالُها الشكَّ في بقاء الحكم إن كانت على فرض دخالتها بمثابة العلّة والشرط، فلا يضرُّ زوالها بوحدة الحكم، ولا تستوجب دخالتها كحيثية تعليلية مباينةَ الحكم بقاءً للحكم حدوثاً، كما هو الحال في الحرارة أيضاً، وأمّا إذا كانت الخصوصية الزائلة مقوِّمة لمعروض الحكم، كخصوصيّة البولية الزائلة عند تحول البول بخاراً، فهي توجب التغاير بين الحكم المذكور والحكم الثابت بعدَ زوالها، وعليه فكلّما كانت الخصوصية غير المحفوظة من الموضوع[1] أو من القضية المتيقنة[2] حيثية تعليلية، فلا ينافي ذلك وحدة الحكم حدوثاً وبقاء، ومعه يجري الاستصحاب، وكلّما كانت الخصوصيةُ مقومةً للمعروض، كان انتفاؤها موجباً لتعذُّر جريان الاستصحاب؛ لأنَّ المشكوك حينئذٍ مباينٌ للمتيقَّن، ومن هنا[3] يبرز السؤال التالي: كيف نستطيع أنْ نُميِّز بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية المقوِّمة لمعروض الحكم؟ فقد يقال: إنَّ مرجع ذلك هو الدليل الشرعي؛ لأنَّ أخذ الحيثية في الحكم، ونحوَ هذا الأخذ[4]، تحت سلطان الشارع، فالدليل الشرعي هو

إن كانت الخصوصيّة بمنزلة السبب لم يضرّ زوالها بوحدة الحكم، فيجري الاستصحاب، وان كانت مقومة للموضوع أوجب زوالها مغايرة المتيقّن للمشكوك فلا يجري الاستصحاب

القول بأنّ مرجع التمييز بين الخصوصيّة التعليلية للحكم والخصوصيّة المقومة لموضوع الحكم هو لسان الدليل الشرعي

---

١).نظراً لصياغة الأنصاري.

٢). نظراً لصياغة الآخوند.

٣). أي: من كون الخصوصيّة الزائلة علّةً فيجري الاستصحاب، أو كونها مقوّمة للمعروض فلا يجري.

٤). من كونه علّة أو مقوّماً للموضوع.

الكاشف عن ذلك، فإذا ورد بلسان (الماءُ إذا تغيَّر تنجس) فهمنا أنَّ التغيُّر اتخذ حيثية تعليلية، وإذا ورد بلسان (الماء المتغيِّر متنجس) فـهمنا أنَّ التـغيّر حـيثية تقييدية، وعلى وزان ذلك (قلِّد العالم)[1] أو (قلِّده إنْ كان عالماً)[2] وهكذا.

القول المتقدم صحيح بلحاظ عالم الجعل، الا ان الاستصحاب إنما يجري في عالم المجعول والخارج، فيلاحظ في جريان الاستصحاب وعدمه نحو ثبوت الخصوصية في عالم الخارج

والصحيح: أنَّ أخذ الحيثية في الحكم بيد الشارع، وكذلك نحوُ أخذها في عالم الجعل؛ إذ في عالم الجعل يستحضر المولى مفاهيمَ مـعيّنةً كـمفهوم المـاء والتغير والنجاسة، فبإمكانه أنْ يجعل التغيُّر قيداً للماء، وبإمكانه أنْ يجعله شرطاً في ثبوت النجاسة، تبعاً لكيفية تنظيمه لهذه المفاهيم في عالم الجـعل، غـيرَ أنَّ استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية لا يجري بلحاظ عالم الجعل، بل بلحاظ عالم المجعول، فينظر الى الحكم بما هو صفة للأمر الخارجـي؛ لكـي يكـون له حدوث وبقاء كما تقدم[3]، وعليه فالمعروض محدّد واقعاً، وما هو داخل فيه وما هو خارج عنه، لا يتبع في دخوله وخروجه نحوَ أخذه في عالم الجعل، بل مدى قابليته للاتصاف بالحكم خارجاً، فالتغيُّر مثلاً لا يتصف بالنجاسة والقـذارة فـي الخارج، بل الذي يوصف بذلك ذات الماء، والتغيُّر سـبب الاتـصاف، والتـقليد وأخذ الفتوىٰ يكون من العالِم بما هو عالم، أو من علمه بحسب الحقيقة، فالتغير حيثية تعليلية، ولو أخذت تقييديةً جعلاً ودليلاً[4]، والعلم حيثية تقييدية لوجوب

---

١). فالحيثية هنا تقييدية، والعلم جزء من موضوع الحكم.
٢). فالحيثية هنا تعليليّة.
٣). في هذا الجزء: ٢٤١.
٤). فخصوصيّة التغيّر علّة لثبوت النجاسة، وليست جزءاً من الموضوع؛ لأنَّ النجاسة لا تنصبّ خـارجاً عـلى التـغير، بـل عـلى ذات المـاء، ومـا دامت خـصوصيّة التـغيّر عـلةً خـارجاً، فالاستصحاب يجري حتىٰ اذا فرض أخذها في لسان الدليل حيثيّة تقييدية.

التقليد، ولو أخذ شرطاً وعلةً جعلاً ودليلاً[١].

ميزان تشخيص معروض الحكم هو النظر العرفي، لا النظر العقلي الدقيق

وهنا نواجه سؤالاً آخرَ وهو: أنَّ المعروض واقعاً بأيّ نظرٍ نشخِّصه؟ هل بالنظر الدقيق العقلي او بالنظر العرفي؟ مثلاً إذا أردنا في الشبهة الحكمية أنْ نستصحب اعتصام الكر بعد زوال جزء يسير منه، فيما إذا احتملنا بقاء الاعتصام وعدم انثلامه بزوال ذلك الجزء، فكيف نشخّص معروض الاعتصام؟

فإنّنا إذا أخذنا بالنظر الدقيق العقلي، وجدنا أنَّ المعروضَ غيرُ محرزٍ بقاءً؛ لأنَّ الجزء اليسير الذي زال من الماء يشكِّل جزءاً من المعروض بهذا النظر[٢]، وإذا أخذنا بالنظر العرفي، وجدنا أنَّ المعروض لا يزال باقياً ببقاء معظم الماء؛ لأنَّ العرف يرىٰ أنّه نفس الماء السابق، والشيُ نفسه نواجهه عند استصحاب الكريَّة بعد زوال الجزء اليسير من الماء في الشبهة الموضوعية.

والجواب: أنَّ المتَّبَع هو النظر العرفي؛ لأنَّ دليل الاستصحاب خطاب عرفيّ مُنزَّل على الأنظار العرفية، فالاستصحاب يتبع صدق النقض عرفاً، وصدقه كذلك يرتبط بانحفاظ المعروض عرفاً.

● د ـ الاثر العملي

والركن الرابع من أركان الاستصحاب وجود الأثر العملي المصحّح لجريانه، وهذا الركن يمكن بيانه بإحدىٰ الصيغ التالية:

---

١). فخصوصيّة العلم قيد للحكم بجواز التقليد، فالعالم يجوز تقليده، فاذا زال العلم وشك في بقاء الحكم لم يجرِ الاستصحاب حتىٰ اذا اخذت خصوصيّة العلم في لسان الدليل بنحو العلّة، وقيل: قلّده إن كان عالماً.

٢). فلا يجري استصحاب بقاء الاعتصام.

الصياغة الاولى للركن الرابع: لزوم انتهاء التعبد بالاستصحاب الى أثر عملي دفعاً لمحذور اللغوية

الاولى[١]: أنّ الاستصحاب يتقوّم بلزوم انتهاء التعبد [به] الى أثرٍ عملي؛ إذ لو لم يترتب أيُّ أثر عمليّ على التعبد الاستصحابي، كان لغواً. وقرينة الحكمة[٢] تصرِفُ إطلاق دليل الاستصحاب عن مثل ذلك.

وصياغة الركن بهذه الصيغة تجعله بغير حاجة الى أيِّ استدلال سوى ما ذكرناه[٣]، وتسمح حينئذٍ بجريان الاستصحاب حتى فيما إذا لم يكن المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي أو قابلاً للتنجيز والتعذير بوجهٍ من الوجوه، على شرط أنْ يكون لنفس التعبد الاستصحابي به أثر يُخرجه عن اللغوية، كما إذا أُخذ القطعُ بموضوعٍ خارجيٍّ[٤] لا حكمَ له تمامَ الموضوع لحكم شرعي، وقلنا بأنّ الاستصحاب يقوم مقامَ القطع الموضوعي بدعوىٰ أنّ المجعول فيه الطريقية[٥]؛ فإنَّ بالإمكان حينئذٍ جريان الاستصحاب لترتيب حكم القطع، وإنْ لم يكن للمستصحَب اثر، وهذا معنىٰ إمكان قيامه مقام القطع الموضوعي دون الطريقي في بعض الموارد.

جريان الاستصحاب على الصياغة الاولى حتىٰ مع عدم كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم، أو قابلاً للتنجيز والتعذير

الصياغة الثانية: لزوم كون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير

الثانية: أنّ الاستصحاب يتقوّم بأنْ يكون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير، ولا يكفي مجرد ترتب الأثر على نفس التعبد الاستصحابي[٦]، ولا فرق

١). وهي أوسع الصيغ؛ إذ لا يشترط فيها كون المستصحب حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، ولا قابلاً للتنجيز والتعذير والقائل بهذه الصيغة هو المحقق النائيني (بحوث في علم الأصول ٦/١٨٩ ـ ١٩٠).

٢). أي: كون المتكلّم حكيماً.

٣). من ترتب الأثر العملي الشرعي ولو بعد جريان الاستصحاب لكي لا تلزم اللغوية.

٤). كنزول المطر.

٥). كما لو قال الشارع: إن قطعت بنزول المطر يوم السبت وجب عليك التصدق، وكان متيقناً بنزول المطر يوم الجمعة، وشك في بقاء نزوله يوم السبت.

٦). كما هو الحال في الصيغة الاولىٰ.

في قابلية المستصحب للمنجزية والمعذرية بين أنْ تكون باعتباره حكماً شرعياً[١]، أو عدم حكم الشرعي[٢]، أو موضوعاً لحكم[٣]، أو دخيلاً في متعلّق الحكم[٤]، كالاستصحابات[٥] الجارية لتنقيح شرط الواجب مثلاً إثباتاً ونفياً[٦].

دليل الصيغة الثانية ظهور دليل الاستصحاب في النهي عن نقض اليقين المقتضي للجري العملي، وهو اليقين الصالح للتنجيز والتعذير

ومَدرَك هذه الصيغة التي هي أضيق من الصيغة السابقة استظهار ذلك من نفس دليل الاستصحاب؛ لأنَّ مُفاده النهي عن نقض اليقين بالشك، والنقض هنا ليس هو النقض الحقيقي؛ لأنّه واقع لا محالة، ولا معنى للنهي عنه[٧]، وإنّما هو النقض العملي، وفرض النقض العملي لليقين هو فرض أنَّ اليقين بحسب طبعه له اقتضاء عملي ليُنقض عملاً، والاقتضاء العملي لليقين إنّما يكون بلحاظ كاشفيته، وهذا يفترضُ أنْ يكون اليقين متعلّقاً[٨] بما هو صالح للتنجيز والتعذير، [لكي يكون اليقين به ذا اقتضاءٍ عمليّ، وأما في غير ذلك فلا يتصوّر النقض العملي][٩]. لكي يشمله إطلاق دليل الاستصحاب.

وهذا البيان يتوقف على استظهار إرادة النقض العملي من النقض؛ بقرينة

---

١). كاستصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة، الذي ينجّز وجوبها على المكلّف.
٢). كاستصحاب عدم حرمة التدخين، الذي يعذّر عنها وان كانت ثابتة واقعاً.
٣). كاستصحاب عدالة زيد التي هي موضوع لجواز الإئتمام به.
٤). كاستصحاب طهارة الثوب، الدخيلة في صحة الصلاة التي هي متعلّق الحكم بالوجوب.
٥). هذا تمثيل لقوله: أو دخيلاً في متعلّق الحكم.
٦). كاستصحاب بقاء الطهارة، أو استصحاب بقاء عدمها.
٧). بل هو تكليف بغير المقدور؛ إذ لا يمكن للشاك بعد طروّ الشك له، أن يحافظ على يقينه السابق ويبقيه في نفسه.
٨). أي: أن يكون المتيقَّن الذي يجري استصحابه صالحاً للتنجيز والتعذير.
٩). هذه العبارة من النسخة الخطية للحلقة الثالثة التي اعتمدتها لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدرقدس سره في طبعتها المحققة الثالثة والتي نشرها مركز الابحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدرقدس سره.

توقف الاستدلال المتقدم على ارادة النقض العملي من النقض المذكور في دليل الاستصحاب

تعلُّق النهي به، ولا يتمُّ إذا استظهر عرفاً إرادة النقض الحقيقي مع حمل النهي على كونه إرشاداً الى عدم إمكان ذلك بحسب عالم الاعتبار[١]، فإنَّ المولى قد ينهى عن شيءٍ إرشاداً الى عدم القدرة عليه، كما يقال في (دعي الصلاةَ أيامَ أَقرائك). غاية الأمر أنَّ الصلاة غير مقدورة للحائض حقيقة، والنقضَ غيرُ مقدور للمكلف ادعاءً واعتباراً؛ لتعبد الشارع ببقاء اليقين السابق، وبناءً على هذا الاستظهار يكون مُفاد الدليل جعلَ الطريقية، ولا يلزم في تطبيقه على موردٍ تصوير النقض العملي والاقتضاء العملي[٢]، غير أنّه يكفي لتعيُّن الصيغة الثانية في مقابل الأُولى إجمال الدليل وتردُّده بين الاحتمالين، الموجب للاقتصار على المتيقَّن منه، والمتيقَّن ما تقرره الصيغة الثانية[٣].

الصيغة الثالثة: لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي

الثالثة: أنَّ الاستصحاب يتقوَّم بأنْ يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي[٤]، وهذه الصيغة أضيق من كلتا الصيغتين السابقتين[٥]، ومن هنا وقع الاشكال في كيفية جريان الاستصحاب على ضوء هذه الصيغة في متعلَّق الأمر قيداً وجزءاً ـ من قبيل استصحاب الطهارة[٦] ـ مع أنَّ قيد الواجب ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً يترتب عليه حكم شرعي؛ لأنَّ الوجوب يترتب

---

١). أي: يحتمل كون النهي إرشاداً الى عدم إمكان حصول نقض اليقين بالشك، باعتبار أن الشارع ينزِّل الشاك منزلة المتيقِّن.
٢). ومعه لا يتمُّ التوجيه السابق للصيغة الثانية.
٣). لأنَّ نتيجتها أخصّ من نتيجة الصيغة الثانية.
٤). كفاية الأصول: ٤١٨.
٥). إذ لا يكفي في جريان الاستصحاب على هذه الصيغة مجرد ترتب الأثر على جريانه، كما لا يكفي في جريانه كون المستصحب قابلاً للتنجيز والتعذير.
٦). الذي أجراه الامام عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية.

على موضوعه لا على متعلَّقه.

الدفع الأول لاشكال جريان استصحاب المتعلَّق بناءً على الصيغة الثالثة

وقد يدفع الاشكال[1] بأنَّ إيجاد المتعلَّق مُسقط للأمر، فهو موضوع لعدمه، فيجري استصحابه لاثبات عدم الأمر وسقوطه.

وهذا الدفع بحاجة من ناحية الى توسعة المقصود من الحكم بجعله شاملاً لعدم الحكم أيضاً[2]، وبحاجة من ناحية أُخرىٰ الى التسليم بأنَّ إيجاد المتعلَّق مسقط لنفس الأمر، لا لفاعليته على ما تقدم[3].

إبطال أدلة الصيغة الثالثة التي يبتني عليها الاشكال

والأَولى في دفع الاشكال[4] رفض هذه الصيغة الثالثة؛ إذ لا دليل عليها سوى أحد أمرين:

الأول: أنَّ المستصحب إذا لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعيٍّ، كان أجنبياً عن الشارع، فلا معنىٰ للتعبد به شرعاً.

والجواب عن ذلك: أنَّ التعبد الشرعي معقول في كل مورد ينتهي فيه إلى التنجيز والتعذير، وهذا لا يختصّ بماذكر؛ فإنَّ التعبد بوقوع الامتثال أو عدمه ينتهي الى ذلك أيضاً.

الثاني: أنَّ مُفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ظاهراً[5] فلابدَّ أنْ يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، ليمكن جعل الحكم

١). بتحويل الطهارة من كونها متعلَّقاً الى موضوع.
٢). مع أنَّ ظاهر الحكم في الصيغة الثالثة القائلة: يشترط في المستصحب أن يكون حكماً أو موضوعاً لحكم، هو الحكم بمعنىٰ: وجود الحكم، لا بالمعنىٰ الشامل لعدم الحكم.
٣). في الجزء الأول من هذه الحلقة: ٦٠.
٤). وهو: لزوم عدم جريان استصحاب الطهارة.
٥). فجريان استصحاب وجوب صلاة الجمعة معناه: أنَّ الشارع يجعل لصلاة الجمعة في زمان الغيبة وجوباً مماثلاً لوجوبها المتيقن في زمن الحضور.

المماثل على طبقه.

والجواب عن ذلك: أنّه لا موجب لاستفادة جعل الحكم المماثل بعنوانه من دليل الاستصحاب، بل مُفاده النهي عن نقض اليقين بالشك، إما بمعنى النهي عن النقض العملي بداعي تنجيز الحالة السابقة بقاءً، وإمّا بمعنى النهي عن النقض الحقيقي إرشاداً الى بقاء اليقين السابق[١]، أو بقاء المتيقَّن السابق ادعاءً[٢]، وعلى كلّ حال [لا] يلزم أنْ يكون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم، بل [يلزم] أنْ يكون أمراً قابلاً للتنجيز والتعذير؛ لكي يتعلّق به التعبّد على أحد هذه الانحاء[٣].

---

١). فيكون مُفاده تنزيل الشاك منزلة المتيقِّن.

٢). أي: اعتباراً، فيكون مفاده تنزيل المشكوك منزلة المتيقَّن.

٣). أي: التعبد ببقاء اليقين، أو بقاء المتيقَّن، أو التعبد بعدم النقض العملي.

مقدار ما يُثبت الاستصحاب[١]

لا شك في أنّ المستصحب يثبت تعبداً وعملياً[٢] بالاستصحاب، وأما آثاره ولوازمه فهي على قسمين:

تقسيم آثار ولوازم المستصحب الى شرعية وعقلية

القسم الاول: الآثار الشرعية، كما إذا كان المستصحب موضوعاً لحكم شرعي[٣] أو حكماً شرعياً واقعاً بدوره موضوعاً لحكم شرعي آخر[٤]، وقد يكون المستصحب موضوعاً [لحكمٍ]، وحكمه بدوره موضوع لحكم آخر، كطهارة الماء الذي يغسل به الطعام المتنجس؛ فإنّها موضوع لطهارة الطعام، وهي موضوع لحليّته.

القسم الثاني: الآثار واللوازم العقلية التي يكون ارتباطها بالمستصحب تكوينياً، وليس بالجعل والتشريع، كنبات اللحية اللازم تكويناً لبقاء زيد حيّاً، وموته اللازم تكويناً من بقائه الى جانب الجدار الى حين انهدامه، وكون ما في

١). وهذا المبحث معنون في بقية الكتب بـ (الأصل المثبت).
٢). أي: أنه لا يثبت حقيقة، وانما يثبت على مستوىٰ العمل بالتعبّد الشرعي.
٣). كاستصحاب العدالة؛ فانها موضوع له حكم شرعي هو جواز الائتمام.
٤). كاستصحاب وجوب وفاء الدين، الذي هو حكم شرعي واقع موضوعاً للحكم بعدم وجوب الحج.

الحوض كرّاً، اللازم تكويناً من استصحاب وجود كرّ من الماء في الحوض[١]؛ فإنَّ مُفاد كان الناقصة لازم عقلي لمفاد كان التامة[٢]، وهكذا.

الاتفاق على ثبوت الأثر الشرعي للمستصحب تعبداً بدليل الاستصحاب

أما **القسم الاول**، فلا خلافَ في ثبوته تعبداً وعملياً بدليل الاستصحاب، سواء قلنا: إنَّ مُفاده الارشاد الى عدم الانتقاض؛ لعناية التعبد ببقاء المتيقن، أو الارشاد الى عدم الانتقاض؛ لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين، أو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك.

الاستدلال على ثبوت الأثر الشرعي بناءً على أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء المتيقّن

أمّا **على الأول**؛ فلأنَّ التعبد ببقاء المتيقَّن ليس بمعنىٰ إبقائه حقيقةً، بل تنزيلاً، ومرجعه الى تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، فيكون دليل الاستصحاب من أدلة التنزيل، ومقتضىٰ دليل التنزيل إسراءُ الحكم الشرعي للمنزَّل عليه الى المنزَّل إسراءً واقعياً أو ظاهرياً، تبعاً لواقعية التنزيل أو ظاهريته[٣] واناطته بالشك، وعليه فإطلاق التنزيل في دليل الاستصحاب يقتضي ثبوت جميع الآثار الشرعية للمستصحب بالاستصحاب.

دعوىٰ عدم إفادة الدليل لثبوت الاثر الشرعي غير المباشر

فإنْ قيل: هذا يصِحُّ بالنسبة الى الاثر الشرعي المترتب على المستصحب مباشرة، ولا يبرر ثبوتَ الاثر الشرعي المترتب على ذلك الأثر المباشر؛ وذلك لأنَّ الاثرَ المباشرَ لم يثبت حقيقةً لكي يتبعه أثره؛ لأنَّ التنزيل ظاهريٌّ لا واقعي[٤]،

---

١). فهذه كلّها آثار ولوازم غير شرعية للمستصحب.

٢). فمفاد كان الناقصة (الماء الذي في الحوض كر) لازم عقلي للمستصحب (مفاد كان التامة) الذي نجري استصحابه في الحوض بقولنا: (كان يوجد فيه كر، والآن كذلك)، ويلاحظ: أنَّ هذا المثال يمكن اجراء الاستصحاب فيه بشكل آخر لا يلزم منه الاصل المثبت، بأن يشار الى الماء (لا الى الحوض) ويقال: هذا الماء كان كرّاً، والآن كذلك.

٣). التنزيل الواقعي هو الذي لا يناط بالشك، كتنزيل الطواف منزلة الصلاة، والتنزيل الظاهري هو الذي يناط بالشك كتنزيل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة المتيقنة.

٤). لأنه أخذ فيه الشك، فلا يثبت باستصحاب طهارة الماء كون الطعام المغسول به طاهراً حقيقة.

وإنّما ثبت الاثر المباشر تنزيلاً وتعبداً، فكيف يثبت أثره؟

الجواب عن الدعوى المذكورة

كان الجواب: أنه يثبت بالتنزيل أيضاً؛ إذ ما دامَ إثباتُ الأثر المباشر كان إثباتاً تنزيلياً، فمرجعه الى تنزيله منزلة الأثر المباشر الواقعي، وهذا يستتبع ثبوت الأثر الشرعي الثاني تنزيلاً، وهكذا.

الاشكال على ثبوت الأثر الشرعي المباشر للمستصحب بناء على إفادة دليل الاستصحاب للتعبد ببقاء اليقين

وأمّا **على الثاني**، فقد يستشكل بأنه لا تنزيلَ في ناحية المستصحَب على هذا التقدير[1]، وإنّما التنزيل والتعبد في نفس اليقين، وغاية ما يقتضيه كون اليقين بالحالة السابقة باقياً تعبداً بلحاظ كاشفيته، ومن الواضح: أنَّ اليقين بشيءٍ إنّما يكون طريقاً الى متعلَّقه، لا إلى آثار متعلَّقه، وإنما يقع في صراط توليد اليقين بتلك الآثار، واليقين المتولّد هو الذي له طريقية الى تلك الآثار[2]، وما دامت طريقية كلّ يقين تختص بمتعلقه، فكذلك منجزيّته ومحركيته، وعليه فالتعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة إنما يقتضي توفير المنجِّز والمحرك بالنسبة الى الحالة السابقة، لا بالنسبة الى آثارها الشرعية.

فان قيل: أليس مَنْ يكون على يقينٍ من شيءٍ يكون على يقين من آثاره أيضاً[3]؟

كان الجواب: أنَّ اليقين التكويني بشيءٍ يلزم منه اليقين التكويني بما يعرفه الشخص من آثاره، وأمّا اليقين التعبدي بشيءٍ، فلا يلزم منه اليقين التعبدي بآثاره؛ لأنَّ أمره تابع امتداداً وانكماشاً لمقدار التعبد، ودليل الاستصحاب لا يدلّ على

---

١). هنا يستشكل في تنجيز الآثار المباشرة فضلاً عن غير المباشرة.
٢). الأولى حذف عبارة: (وإنما يقع في صراط... تلك الآثار).
٣). وعليه فاستصحاب طهارة الماء يجعل المكلف ـ بناءً على الاحتمال الثاني ـ متيقناً ايضاً بطهارة الطعام المغسول به.

اكثر من التعبد باليقين بالحالة السابقة.

التحقيق في ردّ الاشكال المتقدّم

والتحقيق: أنَّ تنجُّز الحكم يحصل بمجرد وصول كبراه وهي الجعل وصغراه وهي الموضوع[١]، فاليقين التعبدي بموضوع الأثر بنفسه منجّز لذلك الأثرِ والحكم وإنْ لم يَسْرِ إلى الحكم.

ثبوت الأثر الشرعي للمستصحب بناء على إفادة دليل الاستصحاب للنهي عن النقض العملي لليقين

ومنه[٢] يعرف الحال على التقدير الثالث؛ فإنَّ اليقينَ بالموضوع[٣] لمّا كان بنفسه منجِّزاً للحكم[٤]، كان الجري على طبق حكمه داخلاً في دائرة اقتضائه العملي، فيلزم[٥] بمقتضىٰ النهي عن النقض العملي.

فان قيل[٦]: إذا كان اليقين بالموضوع كافياً لتنجُّز الحكم المترتب عليه، فماذا يقال عن الحكم الشرعي المترتب على هذا الحكم[٧]؟ وكيف يتنجَّز مع أنه لا تعبدَ باليقين بموضوعه وهو الحكم الاول؟

كان الجواب: أنَّ الحكم الثاني الذي أُخذ في موضوعه الحكم الاول، لا يفهم من لسان دليله إلّا أنَّ الحكم الأول بكبراه[٨] وصغراه[٩] موضوع للحكم الثاني، والمفروض أنه محرز كبرىً وصغرىً، جعلاً وموضوعاً، وهذا هو معنى

---

١). ونحن في المقام نعلم بالجعل، وهو: أن طهارة الماء توجب طهارة الطعام المغسول به، وأما العلم بالموضوع، وهو: طهارة الماء، فانه ثابت بالاستصحاب.

٢). أي: ومن تنجز الحكم بسبب اليقين التعبدي بموضوعه.

٣). وهو: طهارة الماء.

٤). وهو طهارة الطعام المغسول بذلك الماء.

٥). أي: يلزم الجري العملي على طبق حكم الموضوع.

٦). هذا يرتبط بالتقدير الثاني.

٧). وهو: حليّة تناول الطعام المغسول بذلك الماء.

٨). وهي: كل طعام طاهر يجوز تناوله.

٩). وهي: هذا الطعام طاهر.

اليقين بموضوع الحكم الثاني، فيتنجَّز الحكم الثاني كما يتنجَّز الحكم الاول.

الاستدلال على عدم ثبوت الأثر العقلي للمستصحب بدليل الاستصحاب

وأما **القسم الثاني**، فلا يثبت بدليل الاستصحاب؛ لأنه إنْ أُريد إثبات اللوازم العقلية بما هي فقط[١]، فهو غير معقول؛ إذ لا اثر للتعبد بها بما هي، وإنْ أُريد اثبات ما لهذه اللوازم من آثار وأحكام شرعية، فلا يساعد عليه دليل الاستصحاب على التقادير الثلاثة المتقدمة، أمّا على الأول؛ فلأنَّ التنزيل[٢] في جانب المستصحب إنّما يكون بلحاظ الآثار الشرعيّة لا اللوازم العقلية، كما تقدم في الحلقة السابقة[٣]، وأمّا على الأخيرين؛ فلأنَّ اليقين بالحالة السابقة تعبداً لا يُفيد [تنجيزَ] الحكم الشرعي المترتب على اللازم العقلي[٤]؛ لأنَّ موضوع هذا الحكم هو اللازم العقلي، واليقين التعبدي بالمستصحب ليس يقيناً تعبديّاً باللازم العقلي.

معنى الأصل المثبت

وعلى هذا الاساس يقال: إنَّ الاصل المثبت غير معتبر، بمعنى: أنَّ الاستصحاب لا تثبت به اللوازم العقلية للمستصحب، ولا الآثار الشرعية لتلك اللوازم، نعم إذا كان لنفس الاستصحاب لازم عقلي كحكم العقل بالمنجزية مثلاً، فلا شكَّ في ترتبه؛ لأنَّ الاستصحاب ثابت بالدليل المحرز، فتترتب عليه كلّ لوازمه الشرعية والعقلية على السواء.

---

١). أي: بقطع النظر عن آثارها الشرعية.
٢). أي: تنزيل المشكوك منزلة المتيقَّن.
٣). الحلقة الثانية، بحث (مقدار ما يثبت بالاستصحاب).
٤). كتنجيز وجوب التصدق المترتب على نبات اللحية.

ثبوت اللوازم العقلية للمستصحب على القول بأمارية الاستصحاب

هذا كلُّه على تقدير عدم ثبوت أمارية الاستصحاب كما هو الصحيح على ما عرفت، وأمّا لو قيل بأماريته[١]، واستظهرنا من دليل الاستصحاب أنَّ اعتبار الحالة السابقة بلحاظ الكاشفية[٢]، كان حجةً في اثبات اللوازم العقلية للمستصحب واحكامها أيضاً؛ وفقاً للقانون العام في الأمارات على ما تقدم سابقاً[٣].

١). القول للخوئي، مصباح الأصول ١٥٦/٣.
٢). هذا على رأي المشهور، وإلا فإن المحقق الخوئي لا يقول بحجية الأمارة في لوازمها العقلية.
٣). ني الجزء الأول من هذه الحلقة: ٦٩.

عموم جريان الاستصحاب

بعد ثبوت كبرىٰ الاستصحاب، وقع البحث بين المحققين في اطلاقها لبعض الحالات، ومن هنا نشأ التفصيل في القول به، ولعلَّ أَهم التفصيلات المعروفة قولان:

القول بعدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي

أحدهما: ما ذهب اليه الشيخ الانصاري[1] من التفصيل بين موارد الشك في المقتضي والشك في الرافع، والالتزام بجريان الاستصحاب في الثاني دونَ الاول، ومَدْرك المنع من جريانه في الأول أحد وجهين:

الاستدلال على القول المذكور بعدم وجود اطلاق لفظي في دليل الاستصحاب يشمل الشك في المقتضي

الاول: أَنْ يُدَّعىٰ بأَنَّ دليل الاستصحاب ليس فيه إطلاق لفظي[2]، وإِنّما أُلغيت خصوصية المورد في قوله: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك) بقرينة الارتكاز العرفي، وكون الكبرى مسوقةً مساقَ التعليل الطاهر في الاشارة الى قاعدة عرفية مركوزة، وليست هي إِلّا كبرىٰ الاستصحاب، ولما كان المرتكِز عرفاً من الاستصحاب لا يشمل موارد الشك في المقتضي، فالتعميم الحاصل في الدليل

---

١). فرائد الأصول ٣/٥٠ ـ ٥١.

٢). أي: أنه لم يطرح في الروايات بوصفه قاعدة عامة، وانما طرح في موارد خاصة كالوضوء وطهارة الثوب.

بضمّ هذا الارتكاز لا يقتضي إطلاقاً أوسعَ من موارد الشك في الرافع.

وهذا البيان يتوقف ـ كما ترىٰ ـ على عدم استظهار الاطلاق اللفظي في نفسه، و [عدم] ظهور اللام في كلمتي (اليقين) و (الشك) في الجنس.

تسليم الاطلاق اللفظي لدليل الاستصحاب وادعاء وجود قرينة متصلة مانعة من شموله للشك في المقتضي

الثاني: أنْ يُسَلَّم بالاطلاق اللفظي في نفسه، ولكن يُدَّعىٰ وجود قرينة متصلة على تقييده، وهي كلمة (النقض)؛ حيث أنَّها لا تصدق في موارد الشك في المقتضي[1].

وقد تقدَّم تحقيق الكلام في ذلك في الحلقة السابقة[2]، واتضح أنَّ كلمة (النقض) لا تصلح للتقييد[3].

القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية

والقول الآخر: ما ذهب اليه السيد الاستاذ[4] من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، واختصاصه بالشبهات الموضوعية؛ وذلك ـ بعد الاعتراف بإطلاق دليل الاستصحاب في نفسه لكلا القسمين من الشبهات ـ بدعوىٰ أنَّ عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ينشأ من التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل.

الاستدلال على القول المذكور بدعوىٰ التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل

وتوضيح ذلك: أنَّ الحكم الشرعي ـ كما تقدم في محله ـ ينحلُّ الى جعل ومجعول، والشكُّ فيه **تارة** يكون مصبُّه الجعل، **وأُخرىٰ** يكون مصبُّه المجعول؛ فالنحو الأول من الشك يعني: أنَّ الجعل قد تعلّق بحكم محدد واضح بكل ما له

---

١). بادعاء أنها لا تستعمل عرفاً الّا في الموارد التي لها اقتضاء وقابليّة للبقاء.

٢). الحلقة الثانية، بحث عموم جريان الاستصحاب.

٣). وذلك بتسليم اختصاصها بماله قابلية للبقاء، والقول بعدم اسنادها الى المتيقَّن، بل الى اليقين، وهو أمر محكم وله قابلية للبقاء، فيصح اسناد النقض اليه.

٤). مصباح الاصول ٣/٣٦، والخوئي تابع في هذا القول للمحقق النراقي الذي ذكره في مناهج الأصول: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

دخلٌ فيه من الخصوصيات، غير أنَّ المكلَّف يشك في بقاء نفس الجعل، ويحتمل أنَّ المولى ألغاه ورفع يده عنه، وهذا هو النسخ بالمعنى الحقيقي في عالم الجعل، والنحو الثاني من الشك يعني: أنّ الجعل ثابت ولا يحتمل نسخه، غيرَ أنَّ الشك في مجعوله والحكمِ المنشأ به، فلا يعلم مثلاً هل أنَّ المولى جعل النجاسة على الماء المتغيِّر حتى إذا زال تغيره من قِبَل نفسه، أو جعل النجاسة منوطةً بفترة التغيُّرِ الفعلي؟ فالمجعول مردّد بين فترة طويلة وفترة قصيرة، وكلّما كان المجعول مردداً كذلك[1] كان الجعل مردداً لا محالة بين الأقل والاكثر؛ لأنَّ جعل النجاسة للفترة القصيرة معلوم، وجعل النجاسة للفترة الإضافية مشكوك.

ففي النحو الاول من الشك ـ إذا كان ممكناً[2] ـ يجري استصحاب بقاء الجعل، وأمّا في النحو الثاني من الشك فيوجد استصحابان متعارضان، **أحدهما:** استصحاب بقاء المجعول، أي: بقاء النجاسة في الماء بعد زوال التغير مثلاً؛ لأنّها معلومة حدوثاً ومشكوكة بقاءً، **والآخر:** استصحاب عدم جعل الزائد، أي: عدم جعل نجاسة الفترة الإضافية مثلاً؛ لما أَوضحناه من أَنَّ تردد المجعول يساوق الشك في الجعل الزائد، وهذان الاستصحابان يسقطان بالمعارضة، فلا يجري استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية[3].

---

١). أي: بين فترة طويلة وقصيرة.
٢). لأنَّ النسخ غير ممكن الّا في عصر النبي صلّى الله عليه وآله.
٣). ولكنه يجري في الشبهات الموضوعية؛ إذ لا توجد فيها المعارضة المذكورة، فلو جزمنا بالحكم ببقاء النجاسة حتىٰ بعد زوال التغيّر، وشككنا في بقاء النجاسة بسبب الشك في زوال التغيّر، جرىٰ استصحاب بقائها؛ إذ لم ينشأ الشك بسبب جهة الشك في الجعل الزائد، لكي يجري استصحابه ويعارض باستصحاب بقاء النجاسة الفعليّة.

استصحاب المجعول الفعلي متوقف على فعلية موضوعه خارجاً

ولكي نعرف الجواب على شبهة المعارضة هذه، ينبغي أنْ نفهم كيف يجري استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية بحدِّ ذاته، قبل أنْ نصل الى دعوى معارضته بغيره، فنقول: إنَّ استصحاب المجعول نحوان[1]:

أحدهما: استصحاب المجعول الفعلي التابع لفعليّة موضوعه المقدَّر الوجود في جعله، وهو لا يتحقّق ولا يتصف باليقين بالحدوث والشك في البقاء إلّا بعد تحقق موضوعه خارجاً، فنجاسة الماء المتغيّر لا تكون فعلية إلّا بعد وجود ماء متغيِّر بالفعل، ولا تتصف بالشك في البقاء إلّا بعد أنْ يزول التغيُّر عن الماء فعلاً، وحينئذٍ يجري استصحاب النجاسة الفعلية، واستصحابُ المجعول بهذا المعنىٰ يتوقّف جريانه ـ كماترى ـ على وجود الموضوع، وهذا يعني: أنّه لا يجري بمجرد افتراض المسألة على وجهٍ كليٍّ، والالتفات الى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغيّر، ويقضي ذلك بأنَّ اجراء الاستصحاب من شأن المكلَّف المبتلىٰ بالواقعة خارجاً، لا من شأن المجتهد الذي يستنبط حكمها على وجهٍ كليّ، فالمجتهد يُفتيه بجريان الاستصحاب في حقّه عند تمامية الأركان، لا أنَّ المجتهد يُجريه ويُفتي المكلّف بمفاده.

استصحاب المجعول الكلّي متوقف على افتراض وجود الموضوع، وافتراض زواله

والنحو الآخر لاستصحاب المجعول هو: إجراء الاستصحاب في المجعول الكلي، على نحوٍ تتمّ أركانه بمجرد التفات الفقيه الى حكم الشارع بنجاسة الماء المتغيِّر، وشكّه في شمول هذه النجاسة لفترةٍ ما بعد زوال التغيُّر، وعلى هذا الأساس يجري الاستصحاب بدون توقّف على وجود الموضوع

١). فتارة يفرض أنَّ الحكم الكلّي صار فعلياً، ويشك في بقائه بعد فعليّته، واخرىٰ يفرض الشك في بقاء الحكم الكلّي قبل فعليّته.

خارجاً، ومن هنا كان بامكان المجتهد إجراؤه والاستناد اليه في إفتاء المكلَّف بمضمونه، ولا شكَّ في انعقاد بناء الفقهاء والارتكاز العرفي على استفادة هذا النحو من استصحاب المجعول من دليل الاستصحاب، غير أنَّه قد يستشكل في

الإشكال على جريان الاستصحاب في المجعول الكلي

النحو المذكور[١] بدعوىٰ: أنَّ المجعول الفعليَّ التابعَ لوجود موضوعه[٢]، له حدوثٌ وبقاءٌ تبعاً لموضوعه، وأمّا المجعول الكلي[٣] فليس له حدوث وبقاء، بل تمام حصصه ثابتة ثبوتاً عَرْضياً آنياً بنفس الجعل، بلا تقدُّم وتأخر زماني، وهذا يعني: أنّا كلّما لاحظنا المجعول على نهجٍ كليٍّ، لم يكن هناك يقين بالحدوث وشك في البقاء ليجري الاستصحاب، فأركان الاستصحاب إنّما تتم في المجعول بالنحو الأول لا الثاني، وقد أشرنا سابقاً[٤] الى هذا الاستشكال، وعلّقنا عليه بما يُوحي بإجراء استصحاب المجعول على النحو الاول، غير أنَّ هذا كان تعليقاً موقتاً الى أنْ يحين الوقت المناسب.

الرد على إشكال استصحاب المجعول الكلي

وأما الصحيح في الجواب فهو: أنَّ المجعول الكليّ وهو نجاسة الماء المتغير مثلاً، يمكن أنْ ينظر اليه بنظرين، **أحدهما**: النظر اليه بما هو أمرٌ ذهنيّ مجعول في أُفق الاعتبار، **والآخر**: النظر اليه بما هو صفة للماء الخارجي، فهو بالحمل الشايع أمر ذهنيّ، وبالحمل الأولي صفة للماء الخارجي، وبالنظر الأول ليس له حدوث وبقاء؛ لأنَّه موجود بتمام حصصه بالجعل في آنٍ واحد، وبالنظر الثاني له حدوث وبقاء، وحيث أنَّ هذا النظر هو النظر العرفي في مقام تطبيق دليل

١). نهاية الأفكار، القسم الاول من الجزء الرابع: ٩ ـ ١٠.
٢). في النحو الأوّل.
٣). في النحو الثاني.
٤). في هذا الجزء: ٢٤١.

الاستصحاب، فيجري استصحاب المجعول بالنحو الثاني لتماميّة أركانه.

الجواب عن دعوىٰ التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل

إذا اتّضح ذلك فنقول لشبهة المعارضة[1] بأنّه في تطبيق دليل الاستصحاب على الحكم الكلي في الشبهة الحكمية، لا يُعقل تحكيم كلا النظرين؛ لتهافتهما، فإنْ سُلِّم بالأخذ بالنظر الثاني، تعيَّن إجراءُ استصحاب المجعول، ولم يجرِ استصحاب عدم الجعل الزائد؛ إذ بهذا النظر لا نرىٰ جعلاً ومجعولاً، ولا أمراً ذهنياً، بل صفة لأمر خارجي لها حدوث وبقاء، وإنْ ادعي الأخذ بالنظر الاول، فاستصحاب المجعول بالنحو الثاني الذي يكون من شأن المجتهد إجراؤه، لا يجري في نفسه[2]، لا أنّه يسقط بالمعارضة.

إن قيل: لماذا لا نُحكِّم كلا النظرين[3]؛ ونلتزم بإجراء استصحاب عدم الجعل الزائد تحكيماً للنظر الاول في تطبيق دليل الاستصحاب، واجراء استصحاب المجعول تحكيماً للنظر الثاني، ويتعارض الاستصحابان؟

كان الجواب: أنَّ التعارض لا نواجهه ابتداءً في مرحلة إجراء الاستصحاب بعد الفراغ عن تحكيم كلا النظرين، وإنما نواجهه في مرتبةٍ أسبق، أي: في مرحلة تحكيم هذين النظرين؛ فإنّهما لتهافتهما ينفي كلّ منهما ما يثبته الآخر من الشك

---

١). حاصله: انَّ الاستصحابين لا يمكن جريانهما معاً ليقع التعارض بينهما، بل إما أن يجري استصحاب بقاء المجعول فقط، فلا يُعارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، أو يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارضة باستصحاب بقاء المجعول.

٢). إذ بهذا النظر لا يوجد يقين سابق وشك لاحق، بل الموجود صورتان ذهنيتان متقارنتان وجوداً، يعلم بثبوت الجعل لاحداهما (صورة الماء حالَ تغيره) ويشك في ثبوته للأخرىٰ (صورة الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه)، فينفىٰ بأصالة عدم الجعل الزائد.

٣). أي: النظر الى الصورة الذهنية بما هي صورة ذهنية، والنظر اليها بما هي عين الخارج، ونحكُم بأن كلا الاستصحابين قابل للجَريان في نفسه لولا المعارضة.

في البقاء[١]، ومع تهافت النظرين في نفسيهما، يستحيل تحكيمهما معاً على دليل الاستصحاب[٢]، لكي تنتهي النوبة إلى التعارض بين الاستصحابين، بل لابدَّ من جري الدليل على أحد النظرين، وهو النظر الذي يساعد عليه العرف خاصة[٣].

١). فإنَّ النظر الى الصورة بما هي عين الخارج يقتضي الشك في بقاء المجعول (فيجري استصحابه) وينفي الشك في بقاء عدم الجعل الزائد، والنظر اليها بما هي صورة ذهنية يقتضي الشك في بقاء عدم الجعل الزائد، وينفي الشك في بقاء المجعول.

٢). أي: أن دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) لا يقبل الحمل على كلا النظرين معاً.

٣). وهو النظر الى الصورة الذهنية بما هي عين الخارج.

تطبيقات

١ ـ استصحاب الحكم المعلَّق[١]

بيان المقصود بالاستصحاب التعليقي

قد نُحرز كون الحكم منوطاً في مقام جعله بخصوصيتين[٢]، وهناك خصوصية ثالثة[٣] يُحتمل دخلها في الحكم أيضاً، وفي هذه الحالة يمكن أَنْ نفترض أَنَّ إحدىٰ تلك الخصوصيتين[٤] معلومة الثبوت، والثانية[٥] معلومة الانتفاء، وأَمّا الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها فهي ثابتة، وهذا الافتراض يعني: أَنَّ الحكم ليس فعلياً، ولكنّه يعلم بثبوته على تقدير وجود الخصوصية الثانية، فالمعلوم هو الحكم المعلَّق والقضية الشرطية[٦]، فاذا افترضنا أنَّ الخصوصية الثانية وجدت بعد ذلك، ولكن بعد أنْ زالت الخصوصية الثالثة[٧]، حصل الشك

١). الظاهر أنّ أول من طرح مسألة الاستصحاب التعليقي هو السيد محمد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ) في كتابه مصابيح الاصول (مخطوط: ٤٤٧).
٢). كالعنبيّة والغليان.
٣). كطراوة العنب وعدم جفافه.
٤). وهي العنبيّة.
٥). وهيَ: الغليان.
٦). وهيَ: العنب اذا غلىٰ حرم.
٧). وهيَ الطراوة، بأن أصبح العنب زبيباً.

في بقاء تلك القضية الشرطية؛ لاحتمال دخل الخصوصية الثالثة في الحكم، وهنا تأتي الحاجة الى البحث عن إمكان استصحاب الحكم المعلّق، ومثال ذلك: حرمةُ العصير العنبي المنوطة بالعنب وبالغليان، ويحتمل دخل الرطوبة وعدم الجفاف فيها، فإذا جفَّ العنب ثم غلى، كان مورداً لاستصحاب الحرمة المعلَّقة على الغليان.

وقد وجّه الى هذا الاستصحاب ثلاثة اعتراضات:

الاعتراض على جريان الاستصحاب التعليقي بعدم تمامية اركانه

الاعتراض الاول[1]: أنَّ اركان الاستصحاب غير تامة؛ لأنَّ الجعل لا شَكَ في بقائه[2]، والمجعولَ لا يقينَ بحدوثه[3]، والحرمة على نهج القضية الشرطية أمر منتزع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدَّر الوجود، ولا أَثرَ للتعبد به[4]، ومن أجل هذا الاعتراض بنت مدرسة المحقق النائيني على عدم جريان الاستصحاب في الحكم المعلق.

وقد يجاب على ذلك بجوابين:

احدهما[5]: أنّا نستصحب سببية الغليان للحرمة[6]، وهي حكم وضعيّ

---

١). فوائد الاصول ٤/٤٦٦.

٢). أي: أنَّ جعلَ حرمة العنب المغلي لا شك في بقائه؛ لعدم احتمال نسخه، فالركن الثاني للاستصحاب منهدم.

٣). أي: أنَّ الحرمة الفعليّة ليست ثابتة لكي تستصحب؛ لأنَّ المفروض عدم غليان العنب، فالركن الاول للاستصحاب منهدم أيضاً.

٤). أي: أنَّ الحرمة المعلّقة ليست أمراً مجعولاً من قبل الشارع كي يعبّدنا ببقائها؛ لأن المجعول هو حرمة العنب المغلي، وأمّا الحرمة المعلّقة على الغليان، فهي منتزعة من ذلك المجعول الشرعي.

٥). وهو مستفاد من كلمات الانصاري، فرائد الأصول ٣/٢٢٣.

٦). عند الشك في بقاء هذه السببيّة.

فعلي[1] معلوم حدوثاً ومشكوك بقاء.

جواب الانصاري عن الاعتراض ومناقشته

والردُّ على هذا الجواب: أنّه إنْ أُريد باستصحاب السببية إثبات الحرمة فعلاً، فهو غير ممكن؛ لأَنَّ الحرمة ليست من الآثار الشرعية للسببية، بل من الآثار الشرعية لذات السبب الذي رتب الشارع عليه الحرمةَ[2]، وإنْ أُريد بذلك الاقتصار على التعبد بالسببية، فهو لغو؛ لأَنَّها بعنوانها لا تصلح للمنجزيّة والمعذرية[3].

جواب العراقي عن الاعتراض ومناقشته

والجواب الآخر: لمدرسة المحقق العراقي[4]، وهو يقول: إنَّ الاعتراض المذكور يقوم على أساس أَنَّ المجعول لا يكون فعلياً إلا بوجود تمام أجزاء الموضوع خارجاً؛ فإنّه حينئذٍ يتعذَّرُ استصحاب المجعول في المقام؛ إذ لم يُصبح فعليّاً[5] ليستصحب، ولكن الصحيح: أَنَّ المجعول ثابت بثبوت الجعل؛ لأَنَّه[6] منوط بالوجود اللحاظي للموضوع، لا بوجودِهِ الخارجي، فهو فعليّ قبل تحقق الموضوع خارجاً.

نقض العراقي على النائيني

وقد أردف المحقق العراقي ناقضاً على المحقق النائيني بأَنّه أليس المجتهد يُجري الاستصحاب في المجعول الكلِّي قبل أَنْ يتحقق الموضوع

---

١). وليس معلّقاً، فيكون استصحابه تنجيزياً، وهو حجة جزماً.

٢). وهو الغليان.

٣). أي: أنَّ استصحاب بقاء السببيّة لا يقبل التنجيز والتعذير؛ لأنَّ ما يقبل ذلك هو الاحكام التكليفيّة؛ لأنها مجعولة للشارع، دون الوضعيّة غير المجعولة للشارع كالسببيّة، فالشارع قال: العنب المغلي حرام، ولم يقل: جعلت سببيّة الغليان للحرمة.

٤). نهاية الافكار ١٦٧/٤، وحاصل الجواب هو: اختيار استصحاب الحرمة الفعليّة.

٥). أي: أنَّ الحرمة الثابتة حالَ العنبيّة ليست فعلية؛ لعدم تحقق غليان العنب خارجاً بحسب الفرض.

٦). أي: الحكم المجعول (الحرمة).

خارجاً[١]؟

ملاحظة المصنف على نقض العراقي

ونلاحظ على الجواب المذكور: أَنَّ المجعولَ إذا لوحظ بما هو أمرٌ ذهني، فهو نفسُ الجعل المنوط بالوجود اللحاظي للشرط وللموضوع، على ما تقدم في الواجب المشروط[٢]، إلاّ أَنَّ المجعول حينئذٍ لا يجري فيه استصحاب الحكم بهذا اللحاظ؛ إذ لا شكَّ في البقاء، وإنّما الشك في حدوث الجعل الزائد[٣]، على ما عرفت سابقاً، وإذا لوحظ المجعول بما هو صفة للموضوع الخارجي[٤]، فهو منوط في هذا اللحاظ بالخارج، فما لم يوجد الموضوع بالكامل ولو تقديراً وافتراضاً[٥] لا يُرىٰ للمجعول فعلية لكي يستصحب، ومن ذلك يعرف حال النقض المذكور؛ فإنَّ المجتهد[٦] يفترض تحقق الموضوع بالكامل، فيشك في البقاء مبنياً على هذا الفرض، وأَين هذا من إجراء استصحاب الحكم بمجرد افتراض جزء الموضوع[٧]؟ وبكلمة أخرى: إنَّ كفاية ثبوت المجعول بتقدير وجود موضوعه في تصحيح استصحابه شيءٌ، وكفاية الثبوت التقديري لنفس المجعول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لا خارجاً ولا تقديراً، شيء آخر.

---

١). فحينما يستصحب بقاء نجاسة الماء المتغيّر اذا زال تغيره من قبل نفسه، لا يوجد أمامه حوض ماء متغيّر، ليكون الموضوع متحققاً في الخارج فعلاً، ومن ثمَّ ليكون الحكم بالنجاسة فعليّاً.

٢). من توقف الجعل على الوجود اللحاظي للموضوع.

٣). وهو الصورة الذهنية للزبيب المغلي.

٤). فيلاحظ صورة العصير العنبي المغلي بما هي مرآة للعصير العنبي الموجود في الخارج.

٥). والا فمجرد الوجود التصوري اللحاظي للموضوع لا يكفي وحده لجريان الاستصحاب.

٦). حينما يقوم باستصحاب الحكم.

٧). وهو العنب، دون افتراض الغليان.

تحقيق المصنف في ردّ اعتراض النائيني

والتحقيق[١]: أنَّ إناطة الحكم بالخصوصية الثانية في مقام الجعل **تارة** تكون في عَرْض إناطته بالخصوصية الأولى، بأَنْ قيل: (العنب المغلي حرام)، **وأُخرىٰ** تكون علىٰ نحوٍ مترتّبٍ وطولي بمعنىٰ: أنَّ الحكم يقيد بالخصوصية الثانية، وبما هو مقيَّدٌ بها يناط بالخصوصية الأولى، بأن قيل: (العنب إذا غلى حرم)؛ فإنَّ العنب هنا يكون موضوعاً للحرمة امنوطة بالغليان، خلافاً للفرضية الأولى التي كان العنب المغلي بما هو كذلك موضوعاً للحرمة؛ ففي الحالة الاولى يتجه الاعتراض المذكور، ولا يجري الاستصحاب في القضية الشرطية؛ لأنّها أمر منتزع عن الجعل[٢] وليست هي الحكم المجعول، وأمّا في الحالة الثانية، فلا بأس بجريان الاستصحاب في نفس القضية الشرطية التي وقع العنب موضوعاً لها؛ لأنّها مجعولة من قبل الشارع بما هي شرطية ومرتبة على عنوان العنب[٣]، فالعنب موضوع للقضية الشرطية حدوثاً يقيناً، ويشك في استمرار ذلك بقاءً، فيُستصحب.

الاعتراض الثاني على جريان الاستصحاب التعليقي بعدم ترتب التنجيز عليه

الاعتراض الثاني[٤]: أنّا إذا سلّمنا تواجدَ ركني الاستصحاب في القضية الشرطية، فلا نسلّم جريانَ الاستصحاب مع ذلك، لأنّه إنّما يُثبت الحكم المشروط[٥]، وهو لا يقبل التنجُز[٦]،وأمّا ما يقبل التنجُز، فهو الحكم الفعلي، فما لم يكن المجعول فعلياً، لا يتنجَّز الحكم، وإثبات فعلية المجعول عند وجود

---

١). الذي نردّ به اعتراض النائيني، وحاصله: أن الحكم تارة يكون بلسان (العصير العنبي المغلي حرام) واخرىٰ بلسان (العنب اذا غلىٰ حرم)، واعتراض النائيني يتمّ على الاوّل دون الثاني.

٢). أي: من قول الشارع: (العصير العنبي المغلي حرام).

٣). وليست أمراً انتزاعياً ليقال بعدم إمكان جريان استصحابها.

٤). حاصله: أنَّ الاستصحاب التعليقي لا يجري؛ لعدم ترتب أثر عمليّ عليه.

٥). الحرمة المعلّقة على الغليان.

٦). فيكون استصحابه لغواً.

الشرط باستصحاب الحكم المشروط متعذر؛ لأنَّ ترتب فعلية المجعول عند وجود الشرط على ثبوت الحكم المشروط عقلي وليس شرعياً[١].

ونلاحظ على ذلك:

جوابان عن الاعتراض الثاني

أولاً: أنّه يكفي في التنجيز إيصال الحكم المشروط مع إحراز الشرط؛ لأنَّ وصول الكبرى والصغرى معاً كافٍ لحكم العقل بوجوب الامتثال[٢].

وثانياً: أنَّ دليل الاستصحاب إذا بنينا على تكفله لجعل الحكم المماثل، كان مُفاده في المقام ثبوتَ حكم مشروط ظاهري[٣]، وتحوّل هذا الحكم الظاهري الى فعلي عند وجود الشرط، لازم عقلي لنفس الحكم الاستصحابي المذكور لا للمستصحب، وقد مرَّ بنا سابقاً أنَّ اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب تترتب عليه بلا إشكال.

الاعتراض الثالث بمعارضة الاستصحاب التعليقي للاستصحاب التنجيزي

الاعتراض الثالث[٤]: أنَّ استصحاب الحكم المعلَّق معارَض باستصحاب الحكم المنجَّز[٥]، ففي مثال العنب كما يُعلم بالحرمة المعلَّقة على الغليان سابقاً، كذلك يُعلم بالحلّية الفعلية المنجَّزة قبل الغليان فتستصحب، ويتعارض

---

١). أي: أنَّ إثبات حرمة الزبيب بتحقق الشرط (الغليان)؛ متعذّر؛ لأنه لازم عقليّ لاستصحاب (حرمة العنب اذا غلىٰ)، فلا يجري؛ لأنه أصل مثبت.

٢). أي: ليس مرادنا بالاستصحاب اثبات (فعليّة حرمة الزبيب المغلي) لكي يرد الاعتراض، بل المراد به اثبات بقاء (حرمة العنب المشروطة بالغليان الى حال صيرورته زبيباً)، وهذا سيؤدّي الى تنجيز (حرمة الزبيب المغلي) لوصول كبراه (جعل حرمة الزبيب اذا غلىٰ) بالاستصحاب، وثبوت صغراه (هذا زبيب قد غلىٰ) بالوجدان.

٣). وهو: حرمة الزبيب اذا غلىٰ.

٤). فرائد الأصول: ٢٢٣/٣.

٥). لان الزبيب له حكمان، يمكن أن يجري الاستصحاب في كليهما، وهما: الحرمة المعلّقة على الغليان الثابتة حال العنبيّة، والحليّة الثابتة قبل الغليان حال الزبيبيّة.

الاستصحابان.

وقد يجاب على ذلك بجوابين:

ردّ الآخوند على الاعتراض الثالث

أحدهما: ما ذكره صاحب الكفاية[١] من أنّه لا معارضة بين الاستصحابين؛ إذ كما أنّ الحرمة كانت معلَّقة فتستصحب بما هي معلقة، كذلك الحليّة كانت في العنب مغيّاة بالغليان، فتستصحب بما هي مغيّاة، ولا تنافي بين حليّةٍ مغيّاة وحرمةٍ معلّقة على الغاية[٢].

ملاحظة المصنف على الآخوند

ونلاحظ على ذلك: أنّ الحليّة التي نريد استصحابها هي الحليّة الثابتة بعد الجفاف وقبل الغليان، ولا علم بأنها مغيّاة؛ لاحتمال عدم الحرمة بالغليان بعد الجفاف، فنستصحب ذاتَ هذه الحليّة[٣].

فان قيل: إنَّ الحلية الثابتة قبل الجفاف نعلم بأنها مغيّاة ونشك في تبدُّلها الى الحليّة غير المغيّاة بالجفاف[٤]، فنستصحب تلك الحلية المغيّاة المعلومة قبل الجفاف.

كان الجواب: أنَّ استصحابها لا يُعيِّن حال الحلية المعلومة بعد الجفاف، ولا يُثبت أنَّها مغيّاة إلّا بالملازمة[٥]؛ للعلم بعدم إمكان وجود حليتين، وما دامت

١). كفاية الأصول: ٤١٢.

٢). أي: أنَّ نتيجة الاستصحابين هي: أنَّ الزبيب حرام إن غلىٰ، ومحلل فعلاً الى أن يغلي، ولا منافاة بين حليته الفعلية وحرمته المعلّقة على الغليان.

٣). فيكون هذا الاستصحاب معارضاً لاستصحاب بقاء الحرمة المعلّقة على الغليان.

٤). أي: بسبب الجفاف.

٥). أي: الملازمة العقلية والأصل المثبت، للعلم بعدم امكان ثبوت حليتين احداهما مغيّاة بالغليان والاخرىٰ غير مغيّاة به، ولما كان المفروض ثبوت الأولى بالاستصحاب، فيلزم عقلاً انتفاء الثانية.

الحليّة المعلومة بعد الجفاف لا مُثبت لكونها مغيّاة، فبالامكان استصحاب ذاتها الى ما بعد الغليان.

جواب الانصاري على الاعتراض الثالث

والجواب الآخر ما ذكره الشيخ الانصاري[١] والمحقق النائيني[٢] من أنَّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي.

توجيه المصنف لحكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي

ويمكن أنْ يقال في توجيه ذلك: إنَّ استصحاب القضية الشرطية للحكم إما أنْ يُثبت فعلية الحكم عند تحقق الشرط، وإما أنْ لا يُثبت ذلك، فإنْ لم يثبت لم يجر في نفسه؛ إذ أيُّ أثرٍ لاثبات حكم مشروط لا ينتهي الى الفعلية[٣]؟ وإنْ أثبت ذلك، تَمَّ الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلَّق على استصحاب الحكم المنجَّز وحكومته عليه[٤]؛ وفقاً للقاعدة المتقدّمة في الحلقة السابقة القائلة: إنّه كلَّما كان أحد الأصلين يُعالج موردَ الأصل الثاني دون العكس، قُدِّم الأصل الاول على الثاني؛ فإنَّ موردَ الاستصحاب التنجيزي مرحلةُ الحكم الفعلي، ومورد [الاستصحاب] المعلَّق مرحلة الثبوت التقديري للحكم، والمفروض أَنَّ [الاستصحاب] المعلَّق يُثبت حرمةً فعليةً، وهو معنى نفي الحلية الفعلية، وأَمّا استصحاب الحليّة الفعلية، فلا ينفي الحرمة المعلَّقة، ولا يَتعرَّض الى الثبوت التقديري[٥].

---

١). فرائد الاصول ٣/٢٢٣.

٢). فوائد الاصول ٤/٤٧٣.

٣). ومع عدم جريانه لا تصل النوبة الى معارضته بالاستصحاب التنجيزي.

٤). إذ بعد إثبات الحرمة الفعلية للزبيب بعد غليانه بالاستصحاب التعليقي، نعلم تعبداً بانتفاء حليته، فلا نكون على شك منها، لكي يجري الاستصحاب التنجيزي لإثبات بقائها.

٥). إذ لا آية ولا رواية تدل على أنه اذا كانت الحلية الفعلية باقية، فإن الحرمة المعلقة منتفية، وانما ذلك ثابت بالملازمة العقلية والاصل المثبت.

ردّ المصنف على حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي

ونلاحظ على ذلك: أنَّ هذا لا يتمُّ عند من لا يُثبت الفعلية باستصحاب القضية المشروطة[١]، ويرى كفاية وصول الكبرى والصغرى في حكم العقل بوجوب الامتثال؛ فإنَّ استصحاب الحكم المعلّق على هذا الاساس لا يُعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكماً عليه[٢].

١). وعليه فالثابت بالاستصحاب التعليقي هو الحرمة المعلقة لا الفعلية، ومع ذلك لا يكون جريانه لغواً؛ لان استصحاب بقاء الحرمة المعلّقة يكفي لإثبات التنجيز بلا حاجة الى اثبات الحرمة الفعلية؛ إذ يكفي لإثبات التنجيز العلم بالكبرىٰ والصغرىٰ، وهو حاصل في المقام.

٢). الى هنا يتضح ان المصنف لا يذهب الى جريان الاستصحاب التعليقي، بسبب استحكام الاعتراض الثالث، لكنه يرد هذا الاعتراض في تقرير بحثه ٢٩٢/٦.

٢ ـ استِصحابُ عدَم النسخ

تقدم في الحلقة السابقة أَنَّ النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبة الى مبادئ الحكم، ومعقول بالنسبة الى الحكم في عالم الجعل، وعليه فالشك في النسخ بالنسبة الى عالم الجعل يُتصور على نحوين:

بيان نوعي الشك في نسخ الجعل

الاول: أَنْ يُشك في بقاء نفس الجعل وعدمه، بمعنى احتمال إلغاء المولى له[١].

الثاني: أَنْ يُشك في سَعَة المجعول وشموله من الناحية الزمانية، بمعنى احتمال أَنَّ الجعل تعلّق بالحكم المقيَّد بزمان قد انتهى أمده[٢].

شبهة عدم إمكان اجراءالاستصحاب في النوع الأول

فاذا كان الشك من النحو الاول، فلا شكَّ في إمكان اجراء الاستصحاب؛ لتمامية أركانه، غير أَنَّ هنا شبهةً[٣] قد تمنع عن جريانه، على اساس أَنَّ ترتب المجعول ليس شرعياً بل [عقليٌ]، فإثباته باستصحاب الجعل غير ممكن.

---

١). كإلغاء وجوب التوجه الى بيت المقدس في الصلاة وتحويله الى الكعبة المشرفة.

٢). كالشك في بقاء وجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة؛ فانه لم ينشأ من احتمال نسخه، بل من احتمال تقييده بزمن الحضور.

٣). حاصلها: أن فائدة استصحاب بقاء الجعل هي اثبات بقاء فعلية الحكم، وهو لا يتم الا بالملازمة العقلية؛ إذ لا آية ولا رواية تدل على بقاء الحكم الفعلي ببقاء الجعل.

الجواب عن الشبهة المذكورة

والجواب: أنّا لسنا بحاجة الى إثبات شيءٍ وراءَ الجعل في مقام التنجيز؛ لما تقدّم من كفاية وصول الكبرى والصغرى[١]، وعليه فالاستصحاب يجري[٢] خلافاً للأصل اللفظي بمعنىٰ اطلاق الدليل؛ فإنّه لا يُمكن التمسك به لنفي النسخ بهذا المعنى[٣].

الاشكال على جريان الاستصحاب في النوع الثاني بدعوىٰ تعدد المتيقن والمشكوك

وإذا كان الشك من النحو الثاني، فلا شكَّ في إمكان التمسك باطلاق الدليل لنفيه[٤]، ولكن جريان الاستصحاب موضع بحث[٥]؛ وذلك لإمكان دعوىٰ أَنَّ المتيقَّن ثبوت الحكم على المكلّفين في الزمان الأول، والمشكوك ثبوته على أفراد آخرين وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني، فمعروض الحكم متعدد[٦] إلاّ بالنسبة الى شخص عاش كلا الزمانين بشخصه.

دفع الاشكال واثبات إمكان جريان الاستصحاب التنجيزي في النوع الثاني

وعلاج ذلك: أنَّ الحكم المشكوك في نسخه ليس مجعولاً على نحوِ القضية الخارجية التي تنصبّ على الافراد المحققة خارجاً مباشرة، بل على نحو القضية الحقيقية التي ينصبّ فيها الحكم على الموضوع الكلي المقدر الوجود[٧]، وفي هذه المرحلة لا فارقَ بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً، إلّا من

---

١). أي: أن تنجز الحكم لا يتوقف على سبق فعليته، بل يكفي فيه العلم بالجعل والعلم بتحقق الموضوع.

٢). لاثبات الكبرىٰ (بقاء الجعل).

٣). لأن التمسك بالاطلاق يصحّ عند الشك في تقييد مفاد الدليل، ولا يصحّ عند الشك في أصل ثبوت مفاد الدليل، كما هي الحال في المقام؛ فإن الشك في نسخ الوجوب شكٌّ في بقاء مفاد دليل الوجوب.

٤). لأن الشك هنا في تقييد مفاد الدليل بزمان الحضور، وليس شكاً في أصل ثبوت مفاده.

٥). واشكال أثاره صاحب الفصول: ٣١٥.

٦). أي: أنَّ الموضوع مختلف، ومعه لا يجري الاستصحاب.

٧). وهو طبيعي المكلّف.

ناحية الزمان وتأخر الموضوع للقضية المشكوكة زماناً عن الموضوع للقضية المتيقنة، وهذا يكفي لانتزاع عنواني الحدوث والبقاء عرفاً على نحوٍ يعتبر الشك المفروض شكاً في بقاء ما كان، فيجري الاستصحاب.

امكان التعويض عن الاستصحاب التنجيزي باستصحاب الحكم المعلق

والاستصحاب على هذا الضوء استصحاب تنجيزي مُفاده: التعبد ببقاء المجعول الكلّي الملحوظ بما هو صفة لطبيعي المكلف، وبالامكان التعويض عنه باستصحاب الحكم المعلّق، بأَنْ يشار الى الفرد المكلَّف المتأخر زماناً ويقال: إنَّ هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده، ولا يزال كما كان، وبذلك يتمُّ التخلّص [من] مشكلة تعدد معروض الحكم.

معارضة جريان الاستصحاب في النوع الثاني باستصحاب عدم التكليف

ولكن توجد مشكلة أخرىٰ يواجهها الاستصحاب في المقام سواء أُجري بصيغته التنجيزية أو التعليقية، وهي: أَنه معارض باستصحاب العدم المنجَّز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه، وهذا يُشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقي عموماً بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي.

٣ـاستصحَاب الكلّي

استصحاب الكلي هو: التعبّد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم[١]، أو الجامع بين شيئين خارجيين[٢]، إذا كان له اثر شرعي[٣].

والكلام فيه يقع في جهتين:

الجهة الاولى: في أصل اجراء استصحاب الكلي؛ إذ قد يُعترض على ذلك في باب الاحكام تارة، وفي باب الموضوعات اخرى.

الاعتراض على استصحاب الكلي في باب الاحكام

أَما في **باب الاحكام**، فالاعتراض ينشأ من المبنىٰ القائل بأَنَّ المجعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب، فيقال حينئذٍ: إِنَّ المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين وجوبين، اقتضى ذلك جعل المماثل له بدليل الاستصحاب، وهو باطل؛ لأَنَّ الجامع بحدِّه لا يُعقل جعله[٤]؛ إذ

١). كاستصحاب كلّي الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، أو كلّي الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب.

٢). كاستصحاب كلّي الحدث الجامع بين الأصغر والاكبر.

٣). كحرمة مسّ كتابة القرآن، التي هي حكم لكلّي الحدث، فهذا القيد راجع الى الجامع بين شيئين خارجيين.

٤). لأنَّ مرجعه الى جعل وجوبٍ كلّي في زمان الشك، والكلّي بحده لا يمكن وجوده في الخارج، فلا معنىٰ لجعله.

يستحيل وجود الجامع إلا في ضمن فرده، والجامع في ضمن أحد فرديه بالخصوص[١] ليس محطّاً للاستصحاب، ليكون مصبّاً للتعبد الاستصحابي.

ردّ الاعتراض المذكور

وهذا الاعتراض يتوقّف على قبول المبنىٰ المشار اليه، أمّا إذا أنكرناه وفرضنا أنَّ مُفادَ دليل الاستصحاب إبقاءُ اليقين بمعنىً من المعاني[٢]، فيمكن افتراض إبقائه بقدر الجامع، فيكون بمثابة العلم الاجمالي المتعلّق بالجامع[٣].

الاعتراض على استصحاب الكلي في باب الموضوعات

وأَما في **باب الموضوعات**، فالاعتراض ينشأ من أَنَّ الاثر الشرعيَّ مترتب على أفراد الجامع[٤]، لا على الجامع بعنوانه، فلا يترتّب على استصحابه اثر[٥].

والجواب: أنَّه إنْ أُريد أنَّ الحكم الشرعيّ في لسان دليله مترتّب على العنوانين التفصيليين للفردين، فيردُ عليه: أنّا نفرض الحكم فيما إذا رُتِّب في لسان الدليل على عنوان الجامع بين الفردين كحرمة المسِّ المرتبة على جامع الحدث.

الجواب على الاعتراض المذكور

وإنْ سُلِّم ترتب الحكم في دليله على الجامع، وادعي أَنَّ الجامع إنما يؤخذ موضوعاً بما هو معبِّر عن الخارج، لا بما هو مفهوم ذهني، فلابدَّ من إجراء الاستصحاب فيما أُخذ الجامع معبراً عنه ومرآة له، وهو الخارج، وليس في

---

١). أي: أن الجامع ضمن أحد افراده وان امكن وجوده خارجاً، لكنه ليس مصباً للتعبد الاستصحابي؛ لأن الكلام حسب الفرض في استصحاب الكلّي لا الفرد والجزئي.

٢). كابقائه في زمان الشك تعبداً على مسلك جعل العلمية، أو إبقائه بلحاظ المنجزية والجري العملي على مختار المصنف.

٣). فيكون منجزاً للجامع بين الوجوبين، لا أحدهما بخصوصه.

٤). فوجوب الوضوء مترتب على الحدث الأصغر، ووجوب الغسل مترتب على الحدث الاكبر، لا على كلّي الحدث.

٥). ومعه لا يجري استصحابه.

الخارج إلّا الفرد[١]، فيرد عليه: أَنَّ موضوع الحكم وإنْ كان هو الجامع والمفهوم بما هو مرآة للخارج، لا باعتباره أمراً ذهنياً، إلاّ أَنَّ الاستصحاب يجري في الجامع بما هو مرآة للخارج أيضاً، ولا معنىً لجريانه في الخارج ابتداءً بلا توسط عنوان من العناوين؛ لأنَّ الاستصحاب حكم شرعي، ولابدَّ أَنْ ينصبَّ التعبد فيه على عنوان، وكما أَنَّ العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج، كذلك العنوان الاجمالي الكلّي.

بيان الفرق بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي

وبما ذكرناه[٢] ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلّي[٣]، مع أنَّ التوجه في كلٍّ منهما إلى اثبات واقع خارجي واحد، حيث أَنَّ الكلي موجود بعين وجود الفرد[٤]، وهذا الفارق هو: أَنَّ الاستصحاب باعتباره حكماً منجِّزاً وموصلاً للواقع، فهو إنّما يتعلّق به بتوسط عنوان من عناوينه وصورة من صوره[٥]، فإنْ كان مصبُّ التعبد هو الواقع المرئي بعنوان تفصيلي مشير اليه[٦]، فهذا استصحاب الفرد، وان كان مصبُّه الواقعَ المرئيَّ بعنوان جامع[٧] مشيرٍ اليه، فهذا هو استصحاب الكلي، على الرغم من وحدة الواقع المشار اليه بكلا

---

١). أي: الحدث الأصغر أو الاكبر، فيكون الاستصحاب جارياً فيه دون الكلّي.
٢). من أنَّ الاستصحاب يجري دائماً في العنوان.
٣). وهو اختلاف العنوانين اللذين ينصبّ عليهما الاستصحاب، ولا أهمية لمجرد كون الخارج المحكي بهما واحداً.
٤). وليس هناك وجودان أحدهما للكلّي، والآخر للفرد.
٥). أي: أنه لا ينصبُّ على الخارج مباشرة ليقال: إن الخارج واحد، فكيف يكون الاستصحاب استصحاباً للكلي تارة وللفرد أخرىٰ؟
٦). كعنوان الحدث الاكبر.
٧). كعنوان الحدث.

العنوانين[١]، والذي يحدد إجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك كيفية أخذ الاثر الشرعي في لسان دليله[٢].

عدم توقف الفرق المذكور على التعدد في الواقع الخارجي

وعلى هذا الضوء يتضح: أَنَّ التفرقة بين استصحاب الفرد [واستصحاب] الكلي لا تتوقف على دعوى التعدد في الواقع الخارجي، وأَنَّ للكلي واقعاً وسيعاً متحازاً عن واقعيات الافراد ـ على طريقة الرجل الهمداني في تصوّر الكلي الطبيعي ـ وهي دعوىً باطلة؛ لما ثبت في محلّه من أَنَّ الكلي موجود بعين وجود الافراد.

عدم توقف الفرق المذكور على ارجاع الكلّي الى الحصّة

كما أَنه لا موجبَ لإرجاع الكليّ في مقام التفرقة المذكورة الى الحصة[٣]، ودعوى أَنَّ كلَّ فردٍ يشتمل على حصةٍ من الكلي ومشخِّصاتٍ عَرَضية[٤]، واستصحاب الكليّ عبارة عن استصحاب ذات الحصة[٥]، واستصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصة مع المشخصات[٦]، بل الصحيح في التفرقة ما ذكرناه.

---

١). لأنَّ الكلِّي وفرده موجودان في الخارج بوجود واحد.

٢). فان كان الآثر مترتباً على العنوان الكلي (الحدث) جرىٰ الاستصحاب فيه، وان كان مترتباً على العنوان التفصيلي (الحدث الاكبر) جرىٰ الاستصحاب في الفرد.

٣). كما يظهر من المحقق العراقي (بحوث في علم الأصول ٦/٢٣٩).

٤). وأنَّ زيداً مثلاً مركب من حصّة من كلّي الانسان ومن المشخصات الخاصة به.

٥). أي: من دون مشخصات.

٦). ويردّه: أن الاستصحاب حكم فلا ينصب على الخارج لتكون التفرقة بلحاظ عالم الخارج، بل مصبّه العنوان، فلابد أن تكون التفرقة بلحاظه، وعليه فاذا انصب الاستصحاب على العنوان التفصيلي، فهو استصحاب للفرد، واذا انصب على العنوان الجامع، فهو استصحاب للكلّي.

الجهة الثانية: في اقسام استصحاب الكلّي.

يمكن تقسيم الشك في بقاء الكلي الى قسمين:

احدهما: الشك في بقاء الكلي غيرِ الناشئ من الشك في حدوث الفرد، **والآخر:** الشك في بقائه الناشئ من الشك في حدوث الفرد.

ومثال الاول: أنْ يُعلم بدخول الانسان ضمن زيد في المسجد، ويشك في خروجه.

ومثال الثاني: أَنْ يُعلم بحَدَثٍ مردّد بين الأصغر والاكبر، ويشك في ارتفاعه بعد الوضوء؛ فإنّ الشكّ مسبب عن الشك في حدوث الأكبر.

أَما القسم الأول فله حالتان:

الأولى: أَنْ يكون الكليُّ معلوماً تفصيلاً، ويشك في بقائه، كما في المثال المذكور؛ حيث يُعلم بوجود زيد تفصيلاً، وهنا إذا كان الاثر الشرعي مترتباً على الجامع جرى استصحاب الكلي.

القسم الاول من استصحاب الكلي، ان يعلم بحدوث الكلي ضمن فرد، ثم يشك في بقائه لاحتمال زوال الفرد

واستصحاب الكلّي في هذه الحالة جارٍ على كلّ حال، سواء فسرنا استصحاب الكلي وفرَّقنا بينه وبين استصحاب الفرد على أَساس كون المستصحب الوجود السّعي للكلّي على طريقة الرجل الهمداني[1]، أو الحصة[2]، أو الخارج بمقدار مرآتية العنوان الكلي[3]، على ما تقدّم في الجهة السابقة؛ إذ على

١). لأنّ الوجودَ السعيَّ للانسان متيقن الحدوث مشكوك البقاء، فيجري استصحابه.

٢). كما يرىٰ العراقي؛ إذ تكون الحصة من كلي الانسان متعينة ضمن زيد، فهي معلومة الحدوث مشكوكة البقاء، فيجري استصحابها.

٣). كما يرىٰ المصنف قدّس سرّه، من اجراء الاستصحاب في العنوان الجامع الملحوظ بما هو عين الخارج، فان العنوان الجامع (الانسان) متيقن الحدوث ومشكوك البقاء، فيجري استصحابه.

كلَّ هذه الوجوه تعتبر أركان الاستصحاب تامة.

الثانية: أنْ يكون الكلي معلوماً إجمالاً[١]، ويشك في بقائه على كلا تقديريه، كما إذا عُلم بوجود زيد أو خالد في المسجد، ويشك في بقائه، سواء كان زيداً أو خالداً، فيجري استصحاب الجامع إذا كان الاثر الشرعي مترتباً عليه.

ولا اشكال في ذلك بناءً على إرجاع استصحاب الكلي الى استصحاب الوجود السَّعي له على طريقة الرجل الهمداني، وبناءً على المختار من ارجاعه الى استصحاب الواقع بمقدار مرآتية العنوان الاجمالي، وأَما بناءً على إرجاعه الى استصحاب الحصّة، فقد يستشكل بأَنّه لا يقينَ بحدوث أيّ واحدة من الحصتين، فكيف يجري استصحابها[٢]؟ اللهم إلّا أنْ تُلغىٰ ركنية اليقين، وتستبدل بركنية الحدوث[٣].

ويُسمّىٰ هذا القسم في كلماتهم بكلتا حالتيه بالقسم الأول من استصحاب الكلي[٤].

القسم الثاني من استصحاب الكلي ان يكون الشك في حدوث الفرد المسبّب للشك في بقاء الكلي مقروناً بالعلم الاجمالي

وأما **القسم الثاني**، فله حالتان أَيضاً:

الأولى: أَنْ يكون الشك في حدوث الفرد المسبِّب للشك في بقاء الكلّي مقروناً بالعلم الاجمالي، كما في المثال المتقدّم[٥] لهذا القسم؛ فإنَّ الشك في

---

١). يلاحظ: أنَّ الكلي معلوم هنا تفصيلاً أيضاً، فالأولى أن يقال: الكلي تارة يعلم ضمن فرد معيّن، واخرى ضمن فرد مردد.

٢). اذ لا يعلم أنَّ الحصة الحادثة من الانسان هي الحصة ضمن زيد أو ضمن خالد، وهذا يعني أنَّ الركن الاول (اليقين بالمستصحب) غير متوفر.

٣). يلاحظ: أن وجود الحصة هنا متيقن أيضاً، غايته أنها مرددة، فيجري الاستصحاب بلا حاجة لإلغاء ركنية اليقين.

٤). إذ في كليهما يعلم بحدوث الكلّي ضمن فرد، ويشك في بقائه للشك في زوال الفرد.

٥). بقوله: ومثال الثاني، ولعلّ الصحيح هنا جريان الاحتياط لمنجزية العلم الاجمالي لوجوبه، فيلتزم بترك ما يحرم على المحدث بالاكبر.

الحدث الاكبر مقرون بالعلم الاجمالي بأَحد الحدثين.

والصحيح: جريان الاستصحاب في هذه الحالة إذا كان للجامع أثر شرعي، ويُسمّى في كلماتهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلي.

وقد يُعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجوه:

الاعتراض الأول على استصحاب الكلي من القسم الثاني

منها[١]: أَنّه لا يقينَ بالحدوث، وهو اعتراض مبنيّ على إرجاع استصحاب الكلي الى استصحاب الحصة، وحيث لا علمَ بالحصة حدوثاً، فلا يجري الاستصحاب؛ لعدم اليقين بالحدوث، بل [ولعدم] الشك في البقاء [ايضاً]؛ إذ لا شك في الحصة بقاءً، بل إِحدى الحصتين معلومة الانتفاء[٢]، والأخرى معلومة البقاء[٣].

ردّ الاعتراض الأول

وقد تقدم[٤] أَنَّ استصحاب الكلّي ليس بمعنى استصحاب الحصة، بل هو استصحاب للواقع بمقدار ما يُرىٰ بالعنوان الاجمالي للجامع، وهذا معلوم بالعلم الاجمالي حدوثاً.

الاعتراض الثاني على استصحاب الكلي من القسم الثاني

ومنها[٥]: أنّه لا شكَّ في البقاء؛ لأنَّ الشك ينبغي أنْ يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين[٦]، ولمّا كان اليقين هنا علماً اجمالياً، والعلم الاجمالي يتعلق بالمردد، فلابدّ أنْ يتعلَّق الشك بالواقع على ترديده أيضاً، وهذا إنّما يتواجد فيما إذا كان الواقعُ

---

١). هذا الاعتراض وارد بناءً على رأي العراقي في تفسير الكلي بالحصة دون المشخصات.
٢). وهي الحدث الاصغر.
٣). وهي الحدث الاكبر.
٤). هذا ردّ للاعتراض، حاصله: رفض مبنىٰ العراقي، والذهاب الى استصحاب العنوان الكلّي (الحدث) بما هو عين الخارج، وهذا العنوان يعلّم بحدوثه ويشك في بقائه.
٥). منتقى الأصول ١٧١/٦.
٦). أي: أَنَّ الشك لا يكون شكاً في البقاء الاّ إذا تعلق بعين ما تعلّق به اليقين.

مشكوكَ البقاء على كلٍّ تقدير[١]، مع أنّه ليس كذلك[٢]؛ لأنَّ الفرد القصير من الجامع لا شكَّ في بقائه.

الجواب عن الاعتراض الثاني

والجواب: أنَّ العلم الاجمالي لا يتعلّق بالواقع المردد، بل بالجامع، وهو مشكوك[٣]؛ إذ يكفي في الشك في بقاء الجامع التردد في كيفية حدوثه[٤].

الاعتراض الثالث على استصحاب الكلي من القسم الثاني

ومنها: أنَّ الوجود القصير للكلي لا يحتمل بقاؤه، والوجود الطويل له، لا يحتمل ارتفاعه، وليس هناك في مقابلهما إلّا المفهوم الذهني الذي لا معنى لاستصحابه[٥].

الجواب عن الاعتراض الثالث

والجواب: أنَّ الشك واليقين إنما يُعْرضان الواقعَ الخارجيَّ بتوسط العناوين الحاكية عنه، فلا محذور في أنْ يكون الواقع بتوسط العنوان التفصيلي مقطوعَ البقاء أو الانتفاء[٦]، وبتوسط العنوان الاجمالي مشكوك البقاء[٧]، ومصبُّ التعبد الاستصحابي دائماً العنوان بما هو حاكٍ عن الواقع؛ تبعاً لأخذه موضوعاً للأثر الشرعي بما هو كذلك.

نعم إذا أرجعنا استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة، أمكن المنع عن جريانه في المقام؛ لأنّه يكون من استصحاب الفرد المردد؛ نظراً الى أنَّ إحدى

---

١). أي: على تقدير الفرد الطويل والفرد القصير.
٢). أي: ليس الشك متعلقاً ببقاء إمّا الحدث الاكبر، أو الحدث الأصغر؛ لأننا نجزم بعدم بقاء الأصغر.
٣). أي: أنه يتعلّق بعنوان الحدث، وهو معلوم الحدوث مشكوك البقاء.
٤). وأنه حدث ضمن الأصغر فيكون مرتفعاً، ام ضمن الاكبر فيكون باقياً
٥). لأنَّ الصورة الذهنية للكلي بما هي صورة ليست مصباً للأحكام الشرعية لتستصحب.
٦). فلا يكون مجرىً للاستصحاب.
٧). فيجري استصحابه.

الحصتين مقطوعة الانتفاء فعلاً.

الاعتراض الرابع على استصحاب الكلي من القسم الثاني

ومنها[١]: أنَّ استصحاب الكلي يحكمُ عليه استصحابُ عدمِ حدوث الفرد الطويل الأمد[٢]؛ لأنَّ الشك في بقاء الكلي مسبَّب عن الشك في حدوث هذا الفرد[٣].

الجواب عن الاعتراض الرابع

والجواب: أنَّ التلازم بين حدوث الفرد الطويل الأمد وبقاء الكلي، عقليٌ وليس شرعياً، فلا يثبت باستصحاب عدم الاول نفيُ بقاءِ الثاني[٤].

الاعتراض الخامس على استصحاب الكلي من القسم الثاني

ومنها[٥]: أنَّ استصحاب الكلي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل الى ظرف الشك في بقاء الكلي[٦]؛ لأنَّ عدم الكلي عبارة عن عدم كلا فرديه، والفرد القصير الأمد معلوم الانتفاء فعلاً بالوجدان، والفرد الطويل الأمد محرز الانتفاء فعلاً باستصحاب عدمه، فهذا الاستصحاب بضمّه الى الوجدان المذكور حجة على عدم الكلي فعلاً، فيعارض الحجة على بقائه المتمثّلة في استصحاب الكلي.

التحقيق في ردّ الاعتراض الخامس

والتحقيق: أنه **تارة** يكون وجود الكلي بما هو وجودٌ له[٧] كافياً في ترتب

---

١). فرائد الأصول ٣/١٩٢ ـ ١٩٣، كفاية الأصول: ٤٠٦.
٢). أي: أنّ استصحاب الكلي حتىٰ لو توفرت أركانه لا يجري؛ لوجود أصل حاكم عليه.
٣). فباستصحاب عدم حصول الطويل الأمد (الحدث الاكبر)، يحصل علم تعبدي بعدم بقاء كلي الحدث، فلا يجري استصحابه لارتفاع موضوعه وهو الشك في البقاء، وتبدله بالعلم بالارتفاع.
٤). أي: أن حكومة الأصل السببي على المسببي تحصل اذا كانت السببية شرعية لا عقلية، وهي في المقام عقلية؛ إذ لا دليل شرعي على أنه اذا لم يكن الحدث الاكبر حاصلاً، فان كلّي الحدث لا يكون حاصلاً، وانما ذلك ثابت من باب الملازمة العقلية والأصل المثبت، وهو ليس حجة.
٥). فرائد الاصول ٣/١٩٢، كفاية الاصول: ٤٠٦.
٦). أي: أن استصحاب الكلي حتىٰ لو توفرت أركانه لا يجري؛ لوجود اصل معارض له.
٧). أي: للكلّي، وليس بما هو وجود له في هذا الفرد أو ذاك الفرد.

الأثر، على نحوٍ لو فرض ـ ولو محالاً ـ وجود الكلي لا في ضمن حصة خاصة لترتَّبَ عليه الأثر، **وأخرى** لا يكون الأثر مترتباً على وجود الكلي إلّا بما هو وجود لهذه الحصة ولتلك الحصة، على نحوٍ تكون كلّ حصة موضوعاً للأثر الشرعي بعنوانها.

فعلى الأول يجري استصحاب الكلي لاثبات موضوع الأثر، ولا يمكن نفي صِرف الوجود للكلي[1] باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمّه الى الوجدان؛ لأنّ انتفاء صرف الوجود للكلي بانتفاء هذه الحصة وتلك عقلي، وليس شرعياً[2].

وعلى الثاني لا يجري استصحاب الكلي في نفسه؛ لأنّه لا ينقّح موضوع الأثر[3]، بل بالامكان نفي هذا الموضوع باستصحاب عدم الفرد الطويل الأمد مع ضمه الى الوجدان القاضي بعدم الفرد الآخر؛ لأنّ الأثر أثر للحصص، فيُنفى بإحراز عدمها، ولو بالتلفيق من التعبد والوجدان.

القسم الثالث من استصحاب الكلي

وأمّا **الحالة الثانية** من القسم الثاني، فهي: أنْ يكون الشك في حدوث الفرد المسبِّب للشك في بقاء الكلي شكاً بدوياً[4]، ومثاله: أنْ يُعلم بوجود الكلي ضمن فرد، ويعلم بارتفاعه تفصيلاً، ويُشك في انحفاظ وجود الكلي في ضمن فرد آخر يحتمل حدوثه حين ارتفاع الفرد الاول، أو قبلَ ذلك، ويُسمّىٰ هذا في كلماتهم

١). وهو عبارة عن أقل ما يمكن أن يصدق معه الكلّي، وهو تحققه ضمن فردٍ واحدٍ، أيٍّ كان.
٢). أي: أنَّ استصحاب عدم الحدث الاكبر، وضمه الى ارتفاع الأصغر وجداناً، انما يثبت انتفاء بقاء الكلّي بالملازمة العقلية، وهي ليست حجة، وعليه يجري استصحاب بقاء الكلي؛ لعدم وجود معارض له.
٣). لأن موضوع الأثر هو الفرد، وباستصحاب بقاء الكلي لا يثبت الفرد، وعليه، فان الاستصحاب لا يجري لعدم ترتب اثر شرعي علىٰ المستصحب، لا لوجود معارض له.
٤). خلافاً للقسم الثاني؛ إذ كان الشك فيه مقروناً بالعلم.

دفع تخيّل جريان الاستصحاب القسم الثالث

بالقسم الثالث من استصحاب الكلي، وقد يُتخيّل جريانه على أساس تواجد أركانه في العنوان الكلي، وإنْ لم تكن متواجدةً في كلٍّ من الفردين بالخصوص[1]، ولكن يندفع هذا التخيُّل بأنَّ العنوان الكلي وإنْ كان هو مصبَّ الاستصحاب، ولكن بما هو مرآة للواقع[2]، فلابدّ أنْ يكون متيقَّن الحدوث مشكوك البقاء بما هو فانٍ في واقعه ومرآة للوجود الخارجي، ومن الواضح: أنّه بما هو كذلك ليس جامعاً للاركان؛ إذ ليس هناك واقع خارجي يمكن أنْ نشير اليه بهذا العنوان الكلي ونقول: [إنّه] متيقَّن الحدوث مشكوك البقاء، لنستصحبه بتوسط العنوان الحاكي عنه، وبمقدار حكايته، خلافاً للحالة السابقة[3] التي كانت تشتمل على واقع من هذا القبيل.

---

١). لأن الفرد الأول معلوم الارتفاع، والفرد الثاني مشكوك الحدوث.

٢). أي: أنّ العنوان الكليّ إنّما يكون مصبّاً للاستصحاب بما هو مرآةٌ للواقع، لا بما هو عنوان، وفي المورد، فان عنوان (الانسان) مثلاً بما هو حاكٍ عن الفرد الأول مرتفع جزماً، وبما هو حاكٍ عن الفرد الثاني مشكوك الحدوث.

٣). إذ فيها حصة واحدة، يُعلم بحدوثها ويشك في بقائها؛ لاحتمال كون الحصة الحادثة هي الحصة ضمن الحدث الاكبر، التي تصلح للبقاء.

٤ ـ الاستصحاب في الموضوعات المركبة[١]

أجزاء الموضوع تؤخذ في الحكم الشرعي إمّا بذواتها أو بنحو التقيّد

إذا كان [موضوع الحكم] الشرعي بسيطاً وتمت فيه أركان الاستصحاب، جرىٰ استصحابه بلا إشكال، وأما إذا كان الموضوع مركباً من عناصر متعددة[٢]، **فتارة** نفترض أنَّ هذه العناصر لوحظت بنحو التقيُّد[٣] أو انتزع منها عنوان بسيط وجعل موضوعاً للحكم، كعنوان (المجموع) أو (اقتران هذا بذاك) ونحو ذلك، **وأخرى** نفترض أنَّ هذه العناصر بذواتها أُخذت موضوعاً للحكم الشرعي، بدون أنْ يدخل في الموضوع أيُّ عنوان انتزاعي من ذلك القبيل[٤].

اذا اخذت الاجزاء بنحو التقيد او انتزع منها عنوان بسيط جرىٰ استصحاب العنوان دون الاجزاء

ففي الحالة الاولى لا مجالَ لإجراء الاستصحاب في ذوات الأجزاء[٥]؛ لأنه إن أُريد به إثبات الحكم مباشرة[٦]، فهو متعذِّر؛ لترتبه على العنوان البسيط

---

١). وهو البحث المتقدم في الحلقة الثانية بعنوان: الاستصحاب في حالات التقدم والتأخر.
٢). كموضوع الحكم بانفعال الماء وتنجّسه، المركب من: ملاقاة النجاسة + عدم الكريّة.
٣). أي: أن لا يكون موضوع الحكم هو: ذات الملاقاة وذات عدم الكرية، بل هو: الملاقاة المقيدة بعدم الكريّة.
٤). بمعنىٰ أنه اذا تحققت ذات الملاقاة وذات عدم الكرية في زمان واحد، كفىٰ ذلك في الحكم بالانفعال، بلا حاجة الى اثبات تقيّد الملاقاة بعدم الكرية.
٥). أي: لا يمكن استصحاب عدم الكرية وضمه إلى الملاقاة المعلومة بالوجدان، لإثبات الحكم بالانفعال.
٦). أي: بمجرد اثبات عدم الكرية وضمّه الى الملاقاة، بدون نظر الى اثبات العنوان الانتزاعي

المتحصِّل، وإن أُريد به إثبات الحكم، بإثبات ذلك العنوان المتحصل[١]، فهو غير ممكن؛ لأنَّ عنوان الاجتماع والاقتران ونحوه لازم عقلي لثبوت ذوات الأجزاء[٢]، فلا يثبت باستصحابها، فالاستصحاب في هذه الحالة يجري في نفس العنوان البسيط المتحصّل، فمتى شُكَّ في حصوله، جرى استصحاب عدمه[٣]، حتى [لو] كان أحدُ [الجزءين] مُحرزاً وجداناً، والآخر معلوم الثبوت سابقاً ومشكوك البقاء فعلاً.

إذاأخذت الأجزاء في موضوع الاستصحاب بذواتها، امكن استصحاب كلٍّ منها

وأمّا في الحالة الثانية، فلا بأسَ بجريان الاستصحاب في الجزء ثبوتاً أو عدماً، إذا تواجدَ فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها.

ومن هنا يُعلم بأنَّ الاستصحاب يجرِي في أجزاء الموضوع المركّب وعناصره، بشرط ترتب الحكم على ذوات الأجزاء أولاً، وتوفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء ثانياً[٤].

هذا[٥] على نحو الاجمال، وأمّا تحقيق المسألة على وجهٍ كامل، فالبحث في ثلاث نقاط:

احداها: في أصل هذه الكبرى القائلة بجريان الاستصحاب في أجزاء

(تقيّد الملاقاة بعدم الكريّة).

١). بالقول: إن الاستصحاب إذا جرىٰ وضُمَّ الى الوجدان يثبت التقيّد، ثم يثبت الحكم.

٢). إذ لا دليل شرعي على أنه: إذا لم يكن الماء كراً، ولاقته نجاسة بالوجدان، تحقق عنوان تقيّد الملاقاة بعدم الكريّة.

٣). فإنه قبل ملاقاة النجاسة للماء، لم يكن عنوان تقيد الملاقاة بعدم الكرية متحققاً، فيجري استصحاب عدم تحققه، وبذلك ينتفي موضوع التنجس، ويحكم بالطهارة؛ لقاعدة الطهارة.

٤). أي: أن يكون للجزء حالة سابقة متيقنة، ويشك في بقائها.

٥). أي: بيان حكم الحالة الثانية.

الموضوع ضمن الشرطين.

والنقطة الثانية: في تحقيق صغرى الشرط الاول، وأنّه متى يكون الحكم مترتباً على ذوات الأجزاء.

والنقطة الثالثة: في تحقيق صغرى الشرط الثاني، وأنـه متى يكون الشك في البقاء محفوظاً.

في الحالة الثانية اذا احرز أحد جزءى المركب جرىٰ استصحاب الآخر

أما النقطة الاولى: فالمعروف بين المحققين: أنـه متى كان الموضوع مركباً، وافترضنا أنَّ أحدَ [جزءيه] محرزٌ بالوجدان، أو بتعبّدٍ مّا، فبالإمكان إجراء الاستصحاب في الجزء الاخر؛ لأنـه ينتهي الى أثر عملي، وهو تنجيز الحكم المترتّب على الموضوع المركب.

وقد يواجه ذلك باعتراض، وهو: أنَّ دليل الاستصحاب مُفاده جعل الحكم

الاعتراض على اجراء الاستصحاب في الفرض المتقدم

المماثل للمستصحب، والمستصحب هنا ـ وهو الجزء ـ ليس له حكم[1] ليجعل في دليل الاستصحاب مماثلُه، وما له حكم ـ وهو المركّب ـ ليس مصبّاً للاستصحاب.

وهذ الاعتراض يقوم على الأساس القائل بجعل الحكم المماثل

ردّ الاعتراض المذكور بناءً على رفض القول بجعل الحكم المماثل للمستصحب

للمستصحب في دليل الاستصحاب، ولا موضعَ له على الاساس القائل بأنـه يكفي في تنجيز الحكم وصول كبراه (الجعل) وصغراه (الموضوع) كما عرفت سابقاً[2]؛ إذ على هذا لا نحتاج في جعل استصحاب الجزء ذا أثر عملي إلى التعبد بالحكم

١). لأنَّ الحكم (التنجّس) منصب على كلا الجزءَين، لا علىٰ كلّ منهما على حدةٍ.

٢). وكلاهما ثابت في المقام، أما الكبرىٰ وهي: تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة، فإنها معلومة، وأما الصغرىٰ؛ فلأن الملاقاة محرزة بالوجدان، وعدم الكرية محرز بالاستصحاب.

المماثل، بل مجرد وصول أحد [الجزءين] تعبداً مع وصول الجزء الآخر بالوجدان كافٍ في تنجيز الحكم الواصلة كبراه؛ لأنَّ[١] إحراز الموضوع بنفسه منجِز، لا بما هو طريق الى إثبات فعلية الحكم المترتب عليه، وبهذا نجيب على الاعتراض المذكور.

الجواب عن الاعتراض بناء على قبول جعل الحكم المماثل للمستصحب

وأمّا إذا أخذنا بفكرة جعل الحكم المماثل في دليل الاستصحاب، فقد يصعب التخلّص الفنّي من الاعتراض المذكور[٢]، وهناك ثلاثة أجوبة على هذا الاساس:

الجواب الاول: أنَّ الحكم بعد وجود أحد [جزءَي] موضوعه وجداناً، لا يكون موقوفاً شرعاً إلّا على الجزء الاخر، فيكون حكماً له[٣]، ويثبت باستصحاب هذا الجزء ما يماثل حكمه ظاهراً.

ونلاحظ على ذلك: أنَّ مجرد تحقق أحد [الجزءين] وجداناً لا يخرجه عن الموضوعية وإناطة الحكم به شرعاً؛ لأنَّ وجود [شرط الحكم] لا يعني بطلان الشرطية، فلا ينقلب الحكم الى كونه حكماً للجزء الآخر خاصة[٤].

الجواب الثاني: أنَّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب ينحلُّ تبعاً لأجزاء موضوعه، فينال كلّ جزء مرتبة وحصة من وجود الحكم، واستصحاب

١). من هنا الى قوله: (المترتب عليه) لا حاجة له في ردّ الاعتراض، بل هو يناسب بياناً آخر للاعتراض لا يختص بمسلك جعل الحكم المماثل، ذكره الشهيدقُدِّسَ سِرُّه في تقرير بحثه ٣٠٤/٦.

٢). وهو: عدم ثبوت حكم لعدم الكريّة ليجعل مماثله بالاستصحاب.

٣). أي: كأنَّ التنجس يصير حكماً لعدم الكريّة، لا لكلا الجزءين، فيجري استصحاب عدم الكرية؛ لأن له حكماً.

٤). أي: أنَّ وجود الجزء الأول شرط لثبوت الحكم، وبتحققه وجداناً لا تزول شرطيته لثبوت الحكم.

الجزء يقتضي جعلَ المماثل لتلك المرتبة التي ينالها ذلك الجزء بالتحليل[١].

ونلاحظ على ذلك: أنَّ هذا التقسيط تبعاً لأجزاء الموضوع غير معقول[٢]؛ لوضوح أنَّ الحكمَ ليس له إلاّ وجودٌ واحد، لا يتحقق إلاّ عند تواجد تلك الأجزاء جميعاً.

الجواب الثالث: أنَّ كلَّ جزءٍ موضوع لحكم مشروط[٣]، وهو الحكم بالوجوب مثلاً على تقدير تحقق الجزء الآخر، فاستصحاب الجزء يتكفّل جعلَ الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط.

ونلاحظ على ذلك: **أنَّ** هذا الحكم المشروط ليس مجعولاً من قبل الشارع، وإنما هو منتزع عن جعل الحكم على الموضوع المركب، فيواجه نفسَ الاعتراض الذي واجهه الاستصحاب في الاحكام المعلّقة[٤].

وأمّا النقطة الثانية[٥]: فقد ذكر المحقق النائيني ﷺ[٦]: أنَّ الموضوع **تارة** يكون مركباً من العَرَض ومحلّه، كالانسان العادل، **وأخرى** مركبّاً من عدم العَرَض ومحلِّه، كعدم القرشية والمرأة، **وثالثة** مركباً على نحوٍ آخرَ كالعَرَضين لمحلٍّ واحد، مثل الاجتهاد والعدالة في المفتي، أو العَرَضين لمحلّين كموت الأب

١). أي: أنه اذا كان لعدم الكريّة حكم انحلالي، فبالاستصحاب يثبت الحكم المماثل له.
٢). بل هو خلف فرض ثبوت الحكم لكلا الجزءَين معاً، لا لكلٍّ منهما على حِدَةٍ.
٣). فالحكم بالتنجس ثابت للملاقاة بشرط تحقق عدم الكرية، وثابت لعدم الكرية بشرط تحقق الملاقاة.
٤). فكما أنَّ حرمة العصير بشرط الغليان لا يجري استصحابها؛ لأنها ليست حكماً مجعولاً، بل منتزعة من الحكم بحرمة العصير المغلي، كذلك التنجس بشرط الملاقاة لا يجري استصحابه؛ لأنه ليس مجعولاً، بل منتزع من الحكم بتنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة.
٥). وهي: متىٰ يكون الحكم مترتباً على ذوات الأجزاء، لا علىٰ العنوان الانتزاعي.
٦). فوائد الأصول ٤/٥٠٤.

إذا تركب موضوع الحكم من العَرَض ومحلّه جرىٰ استصحاب التقيّد دون الجزءَين

وإسلام الابن[١].

ففي **الحالة الأولى** يكون التقيُّد مأخوذاً؛ لأنَّ العَرَض يُلحظ بما هو وصف لمحلّه ومعروضه وحالة قائمة به[٢]، فالاستصحاب يجري في نفس التقيُّد[٣] إذا كان له حالة سابقة[٤].

وفي **الحالة الثانية** يكون تقيُّدُ المحلّ بعدم العَرَض مأخوذاً في الموضوع[٥]؛ لأنَّ عدم العَرَض إذا أُخذ مع موضوع ذلك العَرَض لوحظ بما هو نعت ووصف له، وهو ما يُسمّىٰ بالعدم النعتي؛ تمييزاً له عن العدم المحمولي الذي يلاحظ فيه العدم بما هو[٦]، ويترتب على ذلك أنَّ الاستصحاب إنَّما يجري في نفس التقيد[٧] والعدم النعتي؛ لأنه الدخيل في موضوع الحكم[٨]، فإذا لم يكن العدم النعتي واجداً لركني اليقين والشك، وكان الركنان متوفرين في العدم المحمولي، لم يجر استصحابه؛ لأنَّ العدم المحمولي لا أثر شرعيَّ له بحسب الفرض.

جريان الاستصحاب في التقيد دون الجزءَين إذا تركب الموضوع من عدم العرض ومحلّه

---

١). وهما موضوع الحكم الشرعي بإرث الابن.
٢). ولا يلحظ في ذاته مجرداً عن محلّه.
٣). لأنَّ مصبَّ الحكم هو الانسان المقيّد بالعدالة، لا ذات الانسان بقطع النظر عن التقيّد بالعدالة، ولا ذات العدالة بقطع النظر عن التقيد بالانسان.
٤). كاستصحاب اتصاف زيد بالعدالة إذا كان متيقناً سابقاً مشكوكاً لاحقاً.
٥). نحو: المرأة المتصفة بعدم القرشية تتحيّض الى الخمسين.
٦). أي: بما هو عدم، لا بما هو وصف لمحلّه، وسبب تسميته بالمحمولي أنّ ذات العدم يقع محمولاً، نحو: شريك الباري معدوم.
٧). اذا كانت له حالة سابقة متيقنة، كما في استصحاب الاتصاف بعدم القرشية، أو عدم الفسق، ولا يجري في ذوات الأجزاء كذات عدم القرشية.
٨). فموضوع الحكم بالتحيض الى الخمسين ليس ذات المرأة وذات عدم القرشية، بل اتصاف المرأة بعدم القرشية.

عدم جريان استصحاب العدم الأزلي

ومن هنا ذهب المحقق النائيني[١] الى عدم جريان استصحاب عدم العَرَض المتيقَّن قبل وجود الموضوع ـ ويُسمّىٰ باستصحاب العدم الأزلي ـ فإذا شُكَّ في نسب المرأة وقرشيتها، لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها؛ لأنَّ هذا عدم محمولي، وليس عدماً نعتياً؛ إذ أنَّ العدم النعتي وصف، والوصف لا يثبت إلا عند ثبوت الموصوف، فإذا أريد إجراء استصحاب العدم المحمولي لترتيب الحكم عليه مباشرة[٢]، فهو متعذِّر؛ لأنَّ الحكم مترتِّب بحسب الفرض على العدم النعتي لا المحمولي، وإذا أُريد بذلك إثبات العدم النعتي؛ لأنَّ استمرار العدم المحمولي بعد وجود المرأة ملازم للعدم النعتي[٣]، فهذا أصل مثبت[٤].

إذا تركب الموضوع من عرضين لمحلّ أو محلين، جرىٰ استصحاب الجزءَين

وأما في **الحالة الثالثة**[٥]، فلا موجب لافتراض أخذ التقيُّد واتصاف أحد [جزءي] الموضوع بالآخر؛ لأنَّ أحدهما ليس محلاً وموضوعاً للآخر[٦]، بل بالإمكان أنْ يفرض ترتّب الحكم على ذات [الجزءين]، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجزء؛ لتوفر الشرط الاول.

هذا موجز عمّا أفاده المحقق النائيني ﷺ نكتفي به على مستوى هذه الحلقة، تاركين التفاصيل والمناقشات الى مستوىً أعلىٰ من الدراسة.

---

١). فوائد الأصول ٤/٥٠٧.
٢). أي: دون إثبات العدم النعتي.
٣). ولازم ذلك اتصاف المرأة بعدم القرشية.
٤). إذ لا دليل شرعي على أنه إذا كان عدم القرشية الثابت قبل الولادة مستمراً بعد ولادة المرأة، فهي متصفة بعدم القرشية.
٥). التي ينصبّ الحكم فيها على العرضين لمحل واحدٍ، أو محلّين.
٦). لكي يؤخذ متصفاً به.

الاشكال على استصحاب بقاء الجزء الأول الى زمن الجزء الثاني، حال العلم بارتفاع الأول فعلاً

وأما النقطة الثالثة: فتوضيح الحال فيها: أنَّ الجزء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه، **تارة** يكون معلوم الثبوت سابقاً، ويشك في بقائه الى حين إجراء الاستصحاب[١]، **وأُخرى** يكون معلوم الثبوت سابقاً، ويعلم بارتفاعه فعلاً، ولكن يُشك في بقائه في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع، ومثاله الحكم بانفعال الماء؛ فإنَّ موضوعه مركّب من ملاقاة النجس للماء، وعدم كُرِّيته، فنفترض أنَّ الماء كان مسبوقاً بعدم الكرية، ويُعلم الآن بتبدُّل هذا العدم وصيرورته كُراً، ولكن يُحتمل بقاءُ عدم الكرية في فترة سابقة، هي فترة حصول ملاقاة النجس لذلك الماء[٢].

ففي **الحالة الاولى**، لا شكَّ في توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فيجري الاستصحاب[٣].

وأمّا في **الحالة الثانية**، فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء[٤]؛ بدعوى عدم توفر الركن الثاني وهو الشك في البقاء؛ لأنّه معلوم الارتفاع فعلاً بحسب الفرض، فكيف يجري استصحابه[٥]؟

ردّ الاشكال المذكور بالتميز بين الزمان في نفسه والزمان النسبي

وقد اتجه المحققون في دفع هذا الاستشكال الى التمييز بين الزمان في نفسه[٦]، والزمان النسبي، أي: زمان الجزء الآخر[٧]، فيقال: إنَّ الجزء المراد

١). كأن يشك في بقاء الماء على عدم الكريّة الى حين ملاقاة النجاسة.
٢). أي: يحتمل أنَّ تحوله الى الكريّةَ قد حصل بعد الملاقاة، فهو الآن نجس، ويحتمل حصوله قبل الملاقاة، فهو الآن طاهر.
٣). أي: استصحاب بقائه على عدم الكرية الى حين الملاقاة، فيحكم بنجاسته.
٤). وهو عدم الكرية في المثال.
٥). أي: أنَّ المفروض ارتفاع عدم الكريّة، وأن الماءَ أصبح كراً جزماً، فكيف يستصحب بقاء عدم كريّته؟
٦). أي: الذي لم يلحظ بالقياس الى زمن الملاقاة.
٧). أي: زمان الملاقاة.

استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل الى الآن، فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه فعلاً، وإذا لوحظ حاله بالنسبة الى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء الى ذلك الزمان، مثلاً عدم الكُرِّية في المثال المذكور، لا يحتمل بقاؤه الى الآن، ولكن يُشك في بقائه الى حين وقوع الملاقاة، فيجري استصحابه الى زمان وقوعها.

ثلاث صور للجهل بزمان ارتفاع الجزء الأول وزمان حدوث الجزء الثاني

وتفصيل الكلام في ذلك: أنه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه ـ وهو عدم الكُرِّية في المثال ـ معلوماً، وكان زمان تواجد الجزء الآخر ـ وهو الملاقاة في المثال ـ معلوماً أيضاً، فلا شك لكي يجري الاستصحاب، ولهذا لابدَّ أنْ يُفرض الجهل بكلا الزمانين، أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصةً، أو بزمان تواجد الجزء الآخر خاصة[1]، فهذه ثلاث صُور، وقد اختلف المحققون في حكمها، فذهب جماعة من المحققين منهم السيد الاستاذ[2]، إلى جريان الاستصحاب في الصور الثلاث، وإذا وُجد له معارض، سقط بالمعارضة.

الأقوال في جريان الاستصحاب في الصور المذكورة

وذهب بعض المحققين الى جريان الاستصحاب في صورتين، وهما: صورة الجهل بالزمانين، أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه، وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع.

وذهب صاحب الكفاية[3] الى جريان الاستصحاب في صورة واحدة وهي: صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر، وأما في صورتي

---

١). أي: لابد من فرض الجهل إما بتاريخ كلا الأمرين (الملاقاة وحدوث الكرية) أو بتاريخ أحدهما.

٢). مصباح الأصول ١٧٧/٣.

٣). كفاية الأصول: ٤٢١.

الجهل بكلا الزمانين، أو العلم بزمان الارتفاع[١]، فلا يجري الاستصحاب، فهذه أقوال ثلاثة:

تعليل القول بأن الاستصحاب يجري في جميع الصور الثلاث

أمّا القول الأول، فقد علَّله اصحابه بما أشرنا إليه آنفاً من أنَّ بقاء الجزء المراد استصحابه الى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك، حتى لو لم يكن هناك شك في بقائه، إذا لوحظت قطعات الزمان بما هي، كما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً، ويكفي في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي؛ لأنَّ الأثر الشرعيَّ مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر، لا على وجوده في ساعة كذا بعنوانها.

ملاحظات المصنف على القول الأول

ونلاحظ على هذا القول: أنَّ زمان ارتفاع عدم الكُرِّية في المثال إذا كان معلوماً، فلا يمكن أنْ يجري استصحاب عدم الكُرِّية الى زمان الملاقاة[٢]؛ لأنَّ الحكم الشرعي إمّا أنْ يكون مترتّباً على عدم الكُرِّية في زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة[٣]، أو على عدم الكُرِّية في واقع زمان الملاقاة، بمعنى: أنَّ كلا [الجزءَين] لوحظا في زمان واحد، دون أنْ يقيَّد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه[٤]، **فعلى الأول**، لا يجري استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور؛ لأنَّه يفترض تقييده بزمان

١). أي: العلم بزمان ارتفاع عدم الكريّة، مع الجهل بزمان الملاقاة.

٢). أي: أنَّ عدم الكرية وان كان يشك في بقائه الى زمن الملاقاة، إلّا أنه لا يمكن جريان استصحابه.

٣). فاذاكان زمن الملاقاة واقعاً هو الظهر، فالحكم بالتنجس مترتب على بقاء عدم الكرية الى الظهر بشرط اتصافه بأنه زمن الملاقاة.

٤). أي: أن الحكم يترتب على بقاء عدم الكرية الى الظهر، بلا حاجة الى اثبات اتصافه بأنه زمن الملاقاة.

الجزء الآخر بهذا العنوان، وهذا التقيُّد لا يثبت بالاستصحاب[١]، وقد شرطنا منذ البداية في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبة عدم أخذ التقيد بين أجزائها في موضوع الحكم[٢]، **وعلى الثاني،** لا يجري استصحاب بقاء الجزء، فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوماً ولنفرضه الظهر؛ لأنَّ استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاة ـ التي هي الجزء الآخر في المثال ـ إنْ أُريد به استصحاب بقائه الى الزمان المعنون بأنه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة، فهذا الزمان بهذا العنوان وإنْ كان يشك في بقاء عدم الكُرِّية إلى حينه، ولكنَّ المفروض أنه لم يُؤخذ عدم الكُرِّية في موضوع الحكم مقيداً بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك[٣]؛ وإنْ اريد به استصحاب بقائه الى واقع زمان الملاقاة على نحوٍ يكون قولنا: (زمان الملاقاة) مجردَ مشيرٍ الى واقع ذلك الزمان، فهذا هو موضوع الحكم، ولكن واقع هذا الزمان يُحتمل أنْ يكون هوالزوال؛ للتردّد في زمان الملاقاة، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكُرِّية، فلا يقين إذن بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرُّ المستصحب إليه[٤].

---

١). الّا بالاصل المثبت؛ إذ لا دليل شرعي على أنه إذا كان عدم الكرية باقياً الى الظهر، فهو باقٍ اليه بما هو زمن الملاقاة، وانما ذلك ثابت بحكم العقل.

٢). وأنه يجري إذا كان الحكم مترتباً على ذوات الأجزاء، لا على عنوان التقيد والاتصاف، والّا كان اجراء الاستصحاب في ذات الجزء لاثبات عنوان التقيد أصلاً مثبتاً.

٣). أي: بما هو زمن الملاقاة، والّا كان ذلك هو الاحتمال الأوّل، الذي يرد عليه محذور الأصل المثبت.

٤). فيكون استصحاب بقاء عدم الكرية اليه ابقاءً للمتيقن السابق الى زمان يُعلم فيه بارتفاعه، لا الى زمانٍ يشك فيه بارتفاعه.

عدم جريان الاستصحاب حالَ العلم بزمان ارتفاع الجزء الاول، وفي بعض صور مجهولي التاريخ

وعلى هذا الضوء نعرف: أنَّ ما ذهب اليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذي حققناه، ولكنَّ هذا البيان يجري بنفسه أيضاً في بعض صور مجهولَيْ التاريخ، كما إذا كان زمان التردّد فيهما متطابقاً، كما إذا كانت الملاقاة مردَّدة بين الساعة الواحدة والثانية، وكذلك ارتفاع عدم الكُرِّية بحدوث الكُرِّية؛ فإنَّ هذا يعني: أنَّ ارتفاع عدم الكُرِّية بحدوث الكُرِّية مردَّد بين الساعة الأولى والثانية، ولازم ذلك أنْ تكون الكُرِّيةُ معلومةً في الساعة الثانية على كلِّ حال[1]، وإنّما يشك في حدوثها وعدمه في الساعة الأولى، ويعني أيضاً: أنَّ الملاقاة متواجدة إما في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية، فاذا استصحبتَ عدم الكُرِّية الى واقع زمان تواجد الملاقاة، فحيث أنَّ هذا الواقع يحتمل أنْ يكون هو الساعة الثانية، يلزم على هذا التقدير أن نكون قد تعبدنا ببقاء عدم الكرية الى الساعة الثانية، مع أنَّه معلوم الانتفاء في هذه الساعة[2].

تصحيح المصنف للقول الثالث

ومن هنا يتبيّن أنَّ ما ذهب اليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكُرِّية في صورة الجهل بالزمانين، وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا العدم معاً. هو الصحيح.

وأما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة[3]، [فلا] بأس بجريان استصحاب عدم الكُرِّية فيها الى واقع زمان الملاقاة؛ إذ لا علم بارتفاع هذا

---

١). أي: سواء ارتفع عدم الكرية في الساعة الأولىٰ أو الثانية.

٢). فيكون من باب نقض اليقين باليقين، لا نقض اليقين بالشك ليجري الاستصحاب.

٣). أي: أنه في الصورة الثانية لا يرد البيان المتقدم لعدم جريان استصحاب عدم الكرية، من لزوم الأصل المثبت، أو عدم احراز كون المورد نقضاً لليقين بالشك.

العدم في واقع هذا الزمان جزماً.

جريان استصحاب عدم الجزء الأول في بعض صور مجهولي التاريخ

ولكننا نختلف عن القول الثالث في بعض النقاط؛ فنحن مثلاً نرى جريان استصحاب عدم الكُرِّية في صورة الجهل بالزمانين، مع افتراض أنَّ فترة تردُّد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردُّد حدوث الملاقاة في المثال المذكور، فاذا كانت الملاقاة [مردّدة] بين الساعة الأولى والثانية، وكان تبدُّل عدم الكُرِّية بالكُرِّية مردّداً بين الساعات الأولى والثانية والثالثة، فلا محذورَ في إجراء استصحاب عدم الكُرِّية الى واقع زمان الملاقاة؛ لأنّه على أبعد تقدير هو الساعة الثانية، ولا علم بالارتفاع في هذه الساعة؛ لاحتمال حدوث الكُرِّية في الساعة الثالثة، فليس من المحتمل أنْ يكون جرُّ بقاء الجزء الى واقع زمان الجزء الآخر جرّاً له الى زمان اليقين بارتفاعه أبداً.

● شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين

الخلاف بين المصنف والآخوند في تفسير عدم جريان استصحاب الجزء الأول حال الجهل بالزمانين

بقي علينا أن نشير الى أنَّ ما اخترناه وان كان قريباً جداً من القول الثالث، الذي ذهب اليه صاحب الكفاية، غير أنه‌ﷺ قد فسَّر موقفه واستدل على قوله ببيان يختلف بظاهره عمّا ذكرناه[١]، إذ قال بأنَّ استصحاب عدم الكرِّية إنّما لا يجري في حالة الجهل بالزمانين؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. وقد فُسِّر هذا الكلام بما يمكن توضيحه كما يلي:

إذا افترضنا أنَّ الماء كان قليلاً قبل الزوال، ثم مرّت ساعتان حدثت في

---

١). من أن استصحاب بقاء عدم الكرية الى زمن الملاقاة، لا يجري لعدم إحراز كون المورد نقضاً لليقين بالشك؛ لاحتمال كونه نقضاً لليقين باليقين.

التفسير الأول لقول الآخوند بعدم احراز اتصال زمان الشك بـزمان اليـقين

إحداهما الكُرِّية، وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة، فهذا يعني: أنَّ كلّاً من حدوث الكُرِّية والملاقاة معلوم في إحدىٰ الساعتين بالعلم الاجمالي، فـهناك مـعلومان إجماليان، وإحدىٰ الساعتين زمان أحدهما، والساعة الأخرى زمان الآخر، وعليه فالملاقاة المعلومة إذا كانت قد حدثت في الساعة الثـانية، فـقد حـدثت الكُـرِّية المعلومة في الساعة الأولى، واستصحاب عدم الكُرِّية الى زمان الملاقاة على هذا التقدير يعني: أنَّ زمان الشك الذي يُراد جرُّ عدم الكُرِّية اليه هو السـاعة الثـانية، وزمان اليقين بعدم الكرِّية هو ما قبل الزوال، وأمّا الساعة الأولى فهي زمان الكرِّية المعلومة إجمالاً، وهذا يؤدّي إلى انفصال زمان اليقين بعدم الكُـرِّية، عـن زمـان الشك فيه، بزمان اليـقين بـالكرِّية، ومـا دام هـذا التـقدير مُـحتَملاً، فـلا يـجري الاستصحاب[1]؛ لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ملاحظات المصنف على التفسير الأوّل

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: أنَّ الساعة الأولىٰ على هذا التقدير هي زمان الكرِّية واقعاً، لا زمـان الكرِّية المعلومة بما هي مـعلومة[2]؛ لأنَّ العـلم بـالكرِّية كـان عـلى نـحو العـلم الاجمالي من ناحية الزمان، وهو علم بالجامع، فلا احتمال للانفصال إطلاقاً[3].

وثانياً: أنَّ البيان المذكور ـ لو تمَّ ـ لَمَنعَ عن جريان استصحاب عدم الكرِّية حتى في الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فـيها، وهـي:

---

١). لأنّ شرط جريانه إحراز عدم تخلل اليقين بانتقاض المتيقَّن السابق، فلا يجري مع احـتمال تخلله.

٢). وان الذي يؤثر انفصال الشك عن اليقين هو زمان العلم بحدوث الكرية، لا زمـان حـدوثها واقعاً.

٣). أي: لا احتمال لانفصال الشك عن اليقين بزمان العلم بانتقاض اليقين السابق.

صورة الجهل بزمان حدوث الكرّية مع العلم بزمان الملاقاة، وأنه الساعة الثانية مثلا؛ لأنَّ الكُرِّية معلومة بالاجمال في هذه الصورة، ويُحتمل انطباقُها على الساعة الاولىٰ، فاذا كان انطباق الكُرِّية المعلومة بالاجمال على زمانٍ يوجبُ تعذُّرَ استصحاب عدم الكرِّية الى ما بعد ذلك الزمان، جرىٰ ذلك في هذه الصورة أيضاً[1]، وتعذّر استصحاب عدم الكرِّية الى الساعة الثانية؛ لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشك بزمان العلم بالكرِّية.

التفسير الثاني لقول الآخوند المتقدم

وهناك تفسير آخر لكلام صاحب الكفاية اكثر انسجاماً مع [عبارته]، ولنأخذ المثال السابق لتوضيحه، وهو الماء الذي كان قليلاً قبل الزوال، ثم مرّت ساعتان، حدثت في إحداهما الكرِّية، وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة، وحاصل [التفسير]: أنَّ ظرف اليقين بعدم الكرِّية في هذا المثال هو ما قبلَ الزوال، وظرف الشك مردَّد بين الساعة الأولى بعد الزوال والساعة الثانية؛ لأنَّ عدم الكرِّية له اعتباران: **فتارة** نأخذ بما هو مَقيسٌ الى قطعات الزمان وبصورة مستقلّة عن الملاقاة، **وأخرى** نأخذه بما هو مقيس الى زمان الملاقاة ومقيّد به، فإذا أخذناه بالاعتبار الأول، وجدنا أنَّ الشك فيه موجود في الساعة الأولى، وهي متصلة بزمان اليقين مباشرة، فبالامكان أنْ نستصحب عدم الكُرِّية الى نهاية الساعة الاولى، ولكنَّ هذا لا يُفيدنا شيئاً؛ لأنَّ الحكم الشرعي وهو: انفعال الماء، ليس مترتباً على مجرد عدم الكرِّية، بل على عدم الكرِّية في زمان الملاقاة[2]، وإذا أخذنا عدم

١). فتكون الساعة الاولى زماناً للعلم بالكرية والانتقاض، يَفصل بين زماني الشك واليقين، فلا يجري الاستصحاب.

٢). أي: أن موضوع الحكم بالتنجس هو عدم الكرية المقيّد بالملاقاة، فلابد أن يكون هو متعلّق الشك في البقاء، لا ذات عدم الكرية.

الكُرِّية بالاعتبار الثاني، أي: مقيساً ومنسوباً الى زمان الملاقاة، فمن الواضح: أنَّ الشك فيه إنما يكون في زمان الملاقاة؛ إذ لا يمكن الشك قبل زمان الملاقاة في عدم الكرِّية المنسوب الى زمان الملاقاة، واذا تحقق أنَّ زمان الملاقاة هو زمان الشك، ترتَّب على ذلك أنَّ زمان الشك مردّد بين الساعة الأُولى والساعة الثانية، تبعا لتردُّد نفس زمان الملاقاة بين الساعتين، وهذا يعني: عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين؛ لأنَّ زمان اليقين ما قبلَ الزوال، وزمان الشك محتمل الانطباق على الساعة الثانية، ومع انطباقه عليها، يكون مفصولاً عن زمان اليقين بالساعة الاولى.

ونلاحظ على ذلك:

ملاحظات المصنف على التفسير الثاني

أولاً: أنَّ الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على عدم الكُرِّية المقيَّد بالملاقاة، أي: على اجتماع احدهما بالاخر، فقد يتبادر الى الذهن أنَّ الشك في هذا العدم المقيَّد بالملاقاة لا يكون إلّا في زمان الملاقاة، وأما الشك ـ قبل زمان الملاقاة ـ في عدم الكُرِّية، فهو ليس شكاً في عدم الكُرِّية المقيّد بالملاقاة.

ولكن الصحيح: أنَّ الأثر الشرعيّ مترتب على عدم الكُرِّية والملاقاة بنحوِ التركيب، بدون أخذ التقيُّد والاجتماع، وإلّا لما جرىٰ استصحاب عدم الكُرِّية رأساً كما تقدم[١]، وهذا يعني: أنَّ عدمَ الكُرِّية بذاته جزءُ الموضوع، لا فرقَ في ذلك بين ماكان منه في زمان الملاقاة، أو قبل زمانها، غير أنّه في زمانها يكون الجزء الآخر

١). من أن الاستصحاب في اجزاء الموضوعات المركبة لا يجري الّا اذا كان الحكم الشرعي مترتباً على ذوات الأجزاء، لا على عنوان التقيّد، والّا لم يجرِ رأساً؛ لأن استصحاب ذات الجزء لاثبات عنوان التقيّد أصل مثبت.

موجوداً أيضاً، وعليه فعدم الكرِّية مشكوك منذ الزوال [الى] زمان الملاقاة، وإنْ كان الاثر الشرعي لا يترتّب فعلاً إلّا اذا استمر هذا العدم الى زمان الملاقاة، فيجري استصحاب عدم الكرِّية من حين ابتداء الشك في ذلك الزمان الواقعي للملاقاة، وبهذا نُثبت بالاستصحاب عدماً للكرِّية متصلاً بالعدم المتيقن، وإنْ كان الأثر الشرعيّ لا يترتب على هذا العدم إلّا في مرحلة زمنية معيَّنة قد تكون متأخرةً عن زمان اليقين؛ فإنَّ المناط اتصال المشكوك الذي يُراد إثباته استصحاباً بالمتيقن[1]، لا اتصال فترة ترتب الأثر بالمتيقن، فاذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجراً، وشككت في بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس، ولم يكن الاثر الشرعي مترتباً على اجتهاده عند الطلوع؛ إذ لم يكن عادلاً، وإنما أصبح عادلاً بعد ساعتين، أفلا يجري استصحاب الاجتهاد الى ساعتين بعد طلوع الشمس؟ فكذلك في المقام[2].

ثانياً: أنَّ ما ذُكر، لو تمَّ، لَمَنع عن جريان استصحاب عدم الكُرِّية فيما إذا كان زمان حدوثها مجهولا، مع العلم بتاريخ الملاقاة، كما اذا كان عدم الكُرِّية وعدم الملاقاة معلومين عند الزوال، وحدثت الملاقاة بعد ساعة، ولا يُدرىٰ متى حدثت الكرِّية[3]؛ فإنَّ استصحاب عدم الكُرِّية الى زمان الملاقاة يجري عند صاحب الكفاية، مع أنّه يواجه نفس الشبهة الآنفة الذكر؛ لأنَّ الشك في عدم الكُرِّية

---

١). إذ مع عدم الاتصال لا يكون المشكوك والمتيقن واحداً.

٢). أي: كما أنَّ فترة ترتب الحكم بجواز التقليد المتأخرة عن زمان اليقين بالاجتهاد لا تمنع من جريان استصحاب الاجتهاد، كذلك تأخر فترة الحكم بحصول التنجس عن زمان اليقين بعدم الكرية لا يمنع من استصحاب التنجس.

٣). وأنَّ حدوثها كان بعد ساعة أو ساعتين.

المنسوب الى زمان الملاقاة[١]، إنّما هو في زمان الملاقاة بحسب تصوُّر هذه الشبهة، أي: بعد ساعة من الزوال، مع أنَّ زمان اليقين بعدم الكرّية هو الزوال[٢].

* * *

ولا نرىٰ حاجة للتوسع أكثر من هذا في استيعاب نكات الاستصحاب في الموضوعات المركّبة، كما أنَّ ما تقدّم من بحوث الاستصحاب أحاطَ بالمهم من مسائله، وهناك مسائل في الاستصحاب لم نتناولها بالبحث هنا ـ كالاستصحاب في الأمور التدريجية، والأصل السببي والمسببي ـ وذلك اكتفاء بما تقدّم من حديث عن ذلك في الحلقة السابقة، وبذلك نختم الكلام عن الأصول العملية.

---

١). أي: المقيّد بزمان الملاقاة.

٢). فيحصل فاصل بين زمان اليقين وزمان الشك بمقدار ساعة.

الخاتمة
في تعارض الادلة

١ ـ تمهيد

٢ ـ قاعدة الجمع العرفي

٣ - التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية

٤ ـ حكم التعارض على ضوء الاخبار الخاصة

تمهيد

ما هو التعارض المصطلح؟

تعريف التعارض المصطلح

التعارض المصطلح هو: التنافي بين مدلولي الدليلين[1]، ولمّا كان مدلول الدليل هو الجعل فالتنافي المحقِّق للتعارض هو التنافي بين الجعلين، دون التنافي بين المجعولين[2] أو الامتثالين[3]؛ لخروج مرتبة المجعول ومرتبة الامتثال عن مُفاد الدليل، كما تقدم في الحلقة السابقة.

اختصاص وقوع التعارض بين الأدلة المحرزة دون الأصول العملية

ولا يقع التعارض المصطلح إلّا بين الأدلة المحرزة؛ لأنَّ الدليل المحرز هو الذي له مدلول وجعل يكشف عنه، وأمّا الأدلّة العملية المسماة بالأصول العملية، فلا يقع فيها التعارض المذكور؛ إذ ليس للأصل العملي مدلولٌ يكشفه،

١). أ ـ منية اللبيب، السيد عميد الدين، وهو شرح كتاب (تهذيب الأصول) للعلامة الحلي، مخطوط، الورقة ١٦٩.
ب ـ قوانين الإصول ٢٧٦/٢.
ج ـ ضوابط الأصول؛ السيد ابراهيم القزويني، تقريراً لبحث شريف العلماء: ٤٢٣.

٢). أي: بين الحكمين الفعليين، كالتنافي بين فعليّة الوضوء وفعلية التيمم؛ فان فعلية الوضوء تعني وجود الماء، ويلزم من ذلك انتفاء فعلية التيمم؛ بانتفاء موضوعه، أي: أن دليل الأول يكون وارداً على دليل الثاني.

٣). كامتثال وجوب انقاذ غريقين يعجز المكلف عن انقاذهما معاً، فيكون دليلا كلٍّ من الحكمين متنافيين في مرحلة الامتثال ويدخلان في باب التزاحم.

وجعلٍ يحكي عنه، بل الأصل بنفسه حكم شرعي ظاهري، وحينما نقول في كثير من الاحيان: إنَّ الأصلين العمليين متعارضان، لا نقصد التعارض المصطلح، بمعنى التنافي بينهما في المدلول، بل التعارض في النتيجة؛ لأنَّ كُلَّ أصل له نتيجة معلولة له، من حيث التنجيز والتعذير، فاذا كانت النتيجتان متنافيتين، كان الأصلان متعارضين، وكلّما كانا كذلك وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزين؛ لوقوع التنافي بينهما في المدلول، ومن هنا نعرف: أنَّ التعارض بين أصلين عمليين مردّه الى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما، وكذلك الأمر في التعارض بين أصل عملي ودليل محرز؛ فإنَّ مردَّه الى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجية ذلك الدليل المحرز، وهكذا نعرف: أنَّ التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلة المحرزة.

لا يقع التعارض الّا بين الأدلة المحرزة الظنية

ثم إنَّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين[١]، فلا يُعقل التعارض بينهما؛ لأنّه يؤدّي الى القطع بوقوع المتنافيين، وكذلك لا يتحقق التعارض بين دليل قطعي ودليل ظني[٢]؛ لأنَّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مُفاد الدليل الظني وزوال كاشفيته، فلا يكون دليلاً وحجة؛ لاستحالة الدليلية والحجية لما يعلم ببطلانه.

وإنما يتحقق التعارض بين دليلين ظنيين، وهذان الدليلان إمّا أنْ يكونا دليلين لفظيين، أو غير لفظيين، أو مختلفين من هذه الناحية.

---

١). كآيتين كلّ منهما نصّ في مضمونها، وتنافى المضمونان، فالمقصود بالدليل القطعي ما كان قطعيّاً من حيث السند والدلالة، أما ما كان قطعيّاً من حيث أحدهما، فليس دليلاً قطعيّاً.
٢). كآيةٍ ورواية، أو آيتين احداهما نصّ في المراد، والأخرى ظاهرة في ما ينافيه.

تعارض الدليلين اللفظيين إما مستقر أو غير مستقرّ

فان كانا دليلين لفظيين ـ أي كلامين للشارع ـ فالتعارض بينهما على قسمين:

احدهما: التعارض غير المستقر، وهو: التعارض الذي يُمكن علاجه بتعديلِ دلالة أحد الدليلين وتأويلها بنحو ينسجم مع [دلالة] الدليل الآخر.

والآخر: التعارض المستقرّ الذي لا يُمكن فيه العلاج.

سريان التعارض المستقر الى دليل الحجية

ففي حالات التعارض المستقر يسري التعارض الى دليل الحجية[١]؛ لأنَّ ثبوتَ الحجية لكلّ منهما ـ كما لو لم يكن مُعارَضاً ـ يؤدّي الى إثبات كلّ منهما ونفيهِ في وقت واحد؛ نظراً إلى أنَّ كلاًّ منهما يُثبت مُفاد نفسه وينفي مُفاد الآخر، ويُبرهن ذلك على استحالة ثبوت الحجيتين على نحوِ ثبوتهما في غير حالات التعارض، وهذا معنىٰ سراية التعارض الى دليل الحجية؛ لوقوع التنافي في مدلوله.

التعارض غير المستقر لا يسري الى دليل الحجية

وأما في حالات التعارض غير المستقر، فيُعالَج التعارض بالتعديل المناسب في دلالة أحدهما أو كليهما[٢]، ومعه لا يسري التعارض الى دليل الحجية؛ إذ لا يبقىٰ محذورٌ في حجيتهما معاً بعد التعديل.

التعارض بين الدليلين غير اللفظيين أو المختلفين يكون مستقراً دائماً

ولكنَّ هذا التعديل لا يجري جزافاً، وإنّما يقوم على أساس قواعد الجمع العرفي[٣]، التي مردُّها جميعاً إلى أنَّ المولى يُفسر بعضُ كلامه بعضاً، فاذا كان أحد الكلامين صالحاً لأنْ يكون مفسِّراً للكلام الآخر، جُمع بينهما بالنحو المناسب،

---

١). أي: دليلِ حجية السند، الذي به يتعبدنا الشارع بصدور الدليل.

٢). نحو: صلِّ صلاة الليل، ولا تصلِّ صلاة الليل، بحمل الأول على الاستحباب بقرينة الثاني، وحمل الثاني على نفي الوجوب بقرينة الأوّل.

٣). في مقابل الجمع التبرعي الذي لا يستسيغه العرف، نظير الجمع بين: صلِّ ولا تصلِّ، بحمل الأول على حالة عدم الإغماء، وحمل الثاني على حالة الاغماء.

ومثلُ الكلام في ذلك ظهورُ الحال[١].

وإن كان الدليلان معاً غير لفظيين[٢]، أو مختلفين، كان التعارض [بينهما] مستقراً لا محالة؛ لأنَّ التعديل إنما يجوز في حالة التفسير، وتفسيرُ دليل بدليل إنما يكون في كلامين وما يُشبههما، وإذا استقرّ التعارض سرىٰ الى دليلي الحجية، فإنْ كانا لفظيين، لوحظ نوع التعارض بينهما، وهل هو مستقر أو لا، وإنْ لم يكونا كذلك، فالتعارض مستقر على أيّ حال.

والبحث في تعارض الادلة يشرح أحكامَ التعارض غير المستقر، والتعارض المستقر معاً.

● الورود والتعارض

الورود ليس من التعارض سواء أكان الدليل الوارد موسعاً او مضيّقاً لموضوع الدليل المورود

وعلى ضوء ما تقدَّم نعرف أنَّ الورود ـ بالمعنى الذي تقدّم في الحلقة السابقة ـ ليس من التعارض، سواء كان الدليل الوارد محققاً في مورده لفردٍ حقيقيّ من موضوع الدليل المورود[٣]، أو نافياً في مورده حقيقةً لموضوع ذلك الدليل[٤]، أمّا في الأول فواضح، وأما في الثاني؛ فلأنَّ التنافي إنّما هو بين المجعولين والفعليتين[٥]، لا بين الجعلين، فالدليلان (الوارد والمورود) كلاهما حجة في

١). فإن كان أحد الظهورين صالحاً لتفسير الآخر، جمع بينهما بالنحو المناسب.

٢). كالتقرير؛ فإن تقرير المعصوم ليس له لسان يمكن أن يفسّر التقريرَ الآخر، بخلاف ظهور الكلام وظهور الحال.

٣). مثل ورود دليل حجية خبر الثقة على دليل جواز الافتاء بحجة.

٤). مثل ورود دليل حرمة ادخال الجنب في المسجد على دليل صحة إجارة المباح.

٥). بمعنىٰ أنه لا يمكن ان تكون حرمة ادخال الجنب في المسجد فعليةً، وتصح في الوقت نفسه إجارته لتنظيف المسجد، بل متىٰ ما كانت الحرمة فعلية، لم تكن الاجارة صحيحة

إثبات [مُفاده]، وتكون الفعلية دائماً لمفاد الدليل الوارد؛ لأنّه نافٍ لموضوع المجعول في الدليل الآخر.

وعلى هذا صحَّ القول بأنَّ الدليلين إذا كان أحدهما قد أُخذ في موضوعه عدم فعليّة مُفاد الدليل الآخر، فلا تعارض بينهما؛ إذ لا تنافيَ بين الجعلين، ويكون أحدهما وارداً على الآخر في مرحلة المجعول والفعلية.

أنحاء رفع الدليل الوارد لموضوع الدليل المورود

ثم أنْ ورود أحد الدليلين على الآخر [قد] يتمّ ـ كما عرفت ـ برفعه لموضوعه، وهذا الرفع على أنحاء:

منها: أنْ يكون رافعاً له بفعليّة مجعوله، بأنْ يكون مُفاد الدليل المورود مقيَّداً بعدم فعليّة المجعول في الدليل الوارد.

ومنها: أنْ يكون رافعاً له بوصول المجعول، لا بواقع فعليّته ولو لم يصل[١].

ومنها: أنْ يكون رافعاً له بامتثاله[٢]، فما لم يُمتثل لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود.

ومثال الأول: دليل حرمة إدخال الجنب في المسجد، الذي يرفع بفعليّة مجعولة موضوع صحة إجارة الجنب للمكث في المسجد؛إذ يجعلها إجارةً على الحرام، ودليل صحة الإجارة مقيَّد بعدم كونها كذلك[٣].

ومثال الثاني: دليل الوظيفة الظاهرية، الذي يرفع بوصول مجعوله عنوان

بالفعل.

١). بمعنىٰ كون الدليل المورود مقيَّداً بعدم العلم بالدليل الوارد.

٢). بمعنىٰ كون الدليل المورود مقيداً بعدم امتثال الدليل الوارد، لا بفعليّة الوارد أو وصوله.

٣). فمتىٰ تحقق عنوان ادخال الجنب اصبحت الحرمة فعلية، وإن لم يعلم بها المكلف؛ لأن العلم شرط للتنجز والإدانة، لا لفعلية الحكم.

(المشكل) المأخوذ في موضوع دليل القرعة[١].

ومثال الثالث: دليل وجوب الأهم، الذي يرفع بامتثاله موضوع دليل وجوب المهم، كما تقدم في مباحث القدرة.

أنحاء التوارد من الجانبين

وقد يتفق التوارد من الجانبين، وبعض أنحاء التوارد كذلك معقول، ويأخذ مفعولَه في كلا الطرفين[٢]، وبعض أنحائه معقول، ويكون أحد الورودين هو المُحَكِّم دون الآخر، وبعض أنحائه غير معقول، فيؤدّي الى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين.

فمثال الاول: أنْ يكون الحكم في كلٍّ من الدليلين مقيداً بعدم ثبوت الحكم الآخر في نفسه، وحينئذٍ حيث أنَّ كلاً من الحكمين في نفسه ولولا الآخر ثابت، فلا يكون الموضوع لكلّ منهما محقَّقاً فعلاً، وهذا[٣] معنىٰ أنَّ التوارد نفذ وأخذ مفعولَه في كلا الطرفين.

ومثال الثاني: أنْ يكون الحكم في أحد الدليلين مقيَّداً بعدم ثبوت حكم على الخلاف، وأما الحكم الثاني فهو مقيَّد بعدم امتثال حكم مخالف[٤]، ففي مثل ذلك يكون دليلُ الحكم الثاني تاماً ومدلولُه فعلياً، وبذلك يرتفع موضوع دليل الحكم الاول[٥]، وأما دليل الحكم الأول، فيستحيل أنْ ينطبق مدلوله[٦] على

---

١). فانه بوصول دليل أصالة الحلّ، يرتفع موضوع القرعة؛ إذ لا يبقىٰ عنوان المشكل صادقاً بعد ثبوت الحلية الظاهرية.
٢). بمعنىٰ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما يكون رافعاً لموضوع الآخر بالفعل.
٣). أي: عدم تحقق الموضوع لكلّ واحدٍ منهما بالفعل.
٤). كأنْ يقيد وجوبُ الوفاء بالنذر بعدم ثبوت وجوب الحج، ويقيَّد وجوب الحج بعدم امتثال وجوب الوفاء بالنذر.
٥). أي: يكون دليل وجوب الحج هو الرافع لموضوع دليل وجوب الوفاء بالنذر دون العكس.
٦). ومدلوله هو: ثبوت حكم الأول بالفعل.

المورد؛ لأنّه إنْ أُريد به إثباتُ مُفادِه حتى في غير حال امتثاله، فهو مستحيل؛ لأنَّ غير حال امتثاله هو حال فعلية الحكم الثاني التي لا يبقى معها موضوع للحكم الاول[١]، وإنْ أُريد به إثباتُ مُفادِه في حال امتثاله خاصة، فهو مستحيل أيضاً؛ لامتناع اختصاص حكمٍ بفرض امتثاله، كما هو واضح[٢].

ومثال الثالث: أنْ يكون الحكم في كلٍّ من الدليلين مقيَّداً بعدم حكم فعليٍّ على الخلاف[٣]، ففي مثل ذلك يكون كلّ منهما صالحاً لرفع موضوع الآخر[٤] لو بدأنا به، ولمّا كان من المستحيل توقف كلّ منهما على عدم الآخر، **يقع التعارض** بين الدليلين على الرغم من ورود كلٍّ منهما على الآخر، وتشملهما أحكام التعارض.

وسنتكلم فيما يأتي عن أحكام التعارض ضمن عدة بحوث.

١). أي: حالَ عدم امتثال وجوب النذر، يصير وجوب الحج ثابتاً بالفعل، ومعه ينتفي موضوع وجوب الوفاء بالنذر؛ لأنه مقيد بعدم ثبوت حكم على خلافه.
٢). لأنَّ الامتثال فرع ثبوت الحكم، فلو تفرّع ثبوتُ الحكم عليه، لزم الدور.
٣). كأن يكون وجوب الحج مقيّداً بعدم فعلية وجوب الوفاء بالنذر، ويكون وجوب الوفاء بالنذر مقيداً بعدم فعلية وجوب الحج.
٤). أي: يكون الورود ثابتاً من الجانبين.

- ١ -
قاعدة الجمع العرفي

ونتكلّم في بحث هذه القاعدة عن: النظرية العامة للجمع العـرفي، وعـن أقسام الجمع العرفي ـ أو أقسام التعارض غير المستقر ـ ومِلاك الجمع في كـلٍّ واحد منها، وتكييفه على ضوء تلك النظرية العامة، وعن أحكـام عـامة للـجمع العرفي تشترك فيها كلُّ الاقسام، وعن نتائج الجمع العـرفي بـالنسبة الى الدليـل المغلوب، وعن تطبيقات للجمع العرفي وقع البحث فيها، فهذه خمس جـهات رئيسية نتناولها بالبحث تباعاً.

١ ـ النظرّية العامّة للجَمع العُرفي

كل ظهور حجة ما لم تـقم قـرينة عـلى خـلافه.

تتلخّص النظرية العامة للجمع العرفي في: أَنَّ كل ظهور للكلام حجة ما لم يُعِدَّ المتكلم ظهوراً آخرَ لتفسيره وكشف المراد النهائي له؛ فإنّه في هذه الحـالة يكون المعوَّل عقلائياً على الظهور المعَدّ للتفسير وكشف المراد النهائي للمتكلم،

ويسمّىٰ بالقرينة، ولا يشمل دليلُ الحجية في هذه الحالة الظهورَ الآخر.

القرينة نوعان: شخصية ونوعيّة.

وهذا الإعداد **تارة** يكون شخصياً[١] وتقوم عليه قرينة خاصة، **وأخرى** يكون نوعيّاً، بمعنىٰ: أَنّ العرف أَعَدَّ هذا النوع من التعبير للكشف عن المراد من ذلك النوع من التعبير وتحديد المراد منه، والظاهر من حال المتكلم الجريُ وفقَ الإعدادات النوعيّة العُرفية، فمِنَ الأول قرينيّة الدليل الحاكم على المحكوم، ومن الثاني قرينيّة الخاص على العام.

القرينة المتصلة تمنع من انعقاد الظهور، والمنفصلة ترفع حجيّته.

وكل قرينة إنْ كانت متصلة بذي القرينة، منعت عن انعقاد الظهور التصديقي أساساً، ولم يحصل تعارض أَصلاً، وإنْ كانت منفصلةً، لم ترفع أصل الظهور، وإنّما ترفع حجيته ؛ لما تقدم[٢]، وهذا هو معنىٰ الجمع العرفي.

طريق احراز القرينة الشخصية والنوعية.

والقرينيّة الناشئة من الإعداد الشخصي يحتاج إثباتها الى ظهورٍ في كلام المتكلم على هذا الاعداد[٣]، من قبيل أَنْ يكون مسوقاً مساق التفسير للكلام الآخر مثلا[٤].

والقرينيّة الناشئة من الإعداد النوعي يحتاج إثباتها الى إحراز البناء العُرفي [عليها]، والطريق إلى إحراز ذلك غالباً[٥] هو أَنْ نفرض الكلامين متصلين، ونرىٰ هل يبقىٰ لكلّ منهما في حالة الاتصال اقتضاء الظهور التصديقي في مقابل الكلام

---

١). بمعنىٰ أنّ شخص المتكلم أعدَّ الكلام الثاني مفسّراً للأول.

٢). في مبحث حجية الظهور.

٣). أو تصريح، بأن يقول: أعني بكلامي كذا.

٤). كما لو قال: الربا حرام، ثم قال: لا ربا بين الوالد وولده.

٥). لعل قوله (غالباً) للاحتراز عن الموارد التي يكون فيها البناء العرفي واضحاً بلا حاجة الى الطريق المذكور.

الآخر أو لا؟ فإنْ رأينا ذلك، عرفنا أنَّ أحدهما ليس قرينة على الآخر؛ لأنَّ القرينة باتصالها تمنع عن ظهور الكلام الآخر، وتعطِّل اقتضاءه، وإنْ رأينا أنَّ أحد الكلامين بَطَلَ ظهورُه أساساً، عرفنا أنَّ الكلامَ الثاني قرينةٌ عليه.

القرينة المتصلة تلغي التعارض، والمنفصلة تتقدم على ذي القرينة.

وعلى هذا الضوء نعرف أنَّ [القرينة] مع الاتصال توجب الغاءَ التعارض ونفيه حقيقة، ومع الانفصال توجب الجمع العرفي بتقديم القرينة على ذي القرينة؛ لِما عرفت، كما أنَّ بناءَ العرف قائمٌ على أنَّ كل ما كان على فرض اتصاله هادماً لاصل الظهور، فهو في حالة الانفصال يُعتبَر قرينة، ويقدَّم بملاك القرينيّة.

هذه هي نظرية الجمع العرفي على وجه الاجمال، وستتضح معالمها وتفاصيلها أكثر من خلال استعراض اقسام التعارض غير المستقر، التي يجري فيها الجمع العرفي.

٢ ـ أقسام الجمع العرفي والتعارض غير المستقر

● الحكومة[1]

الحكومة هي النكتة الموجبة لتقدّم الدليل الحاكم على المحكوم.

من أهم أقسام التعارض غير المستقر أنْ يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الآخر، كما في (لا ربا بين الوالد وولده) الحاكم على دليل حرمة الربا؛ فإنّه في مثل ذلك يُقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم، والحكومة تعبير عن تلك النكتة التي بها استحقَّ الدليل الحاكم التقديمَ على محكومه، فلكي نحدّد مفهومها لابدَّ أنْ نعرف نكتة التقديم وملاكه، وفي ذلك اتجاهان:

النائيني: نكتة الحكومة عدم منافاة الدليل الحاكم للدليل المحكوم.

الاتجاه الاول: لمدرسة المحقق النائيني تَيُّرُ[2] وحاصله: أنَّ الأخذ بالدليل الحاكم إنّما هو من أجل أنـه لا تَعارض في الحقيقة بينه وبين الدليل المحكوم؛ لأنـه لا ينفي مُفادَ الدليل المحكوم، وإنما يُضيف إليه شيئاً جديداً؛ فإنَّ مُفاد الدليل المحكوم مردُّه دائماً الى قضيّة شرطية مُؤدّاها في المثال المذكور: أنـه إذا كانت المعاملة رباً فهي محرمة، وكلّ قضية شرطية، لا تتكفل إثبات شرطها، ولهذا يقال: إنَّ صدق الشرطية لا يستبطن صدق طرفيها، ومُفاد الدليل الحاكم قضية منجَّزة

---

١). وهي من مصطلحات الشيخ الانصاري، فرائد الاصول ٤/١٣ ـ ١٦.
٢). أجود التقريرات ٤/٢٨٠، مصباح الاصول ٣/٢٥٤.

فعلية، مُؤداها في المثال: نفي [شرط تلك] القضية الشرطية، وأنَّ معاملة الأب مع ابنه ليست رباً، فلابدَّ من الأخذ بالدليلين معاً.

الردّ على النائيني بثبوت المنافاة بين الدليل الحاكم والمحكوم.

وهذا الاتجاه غير صحيح؛ لأنَّ دليلَ حرمة الربا موضوعُه ما كان رباً في الواقع[1]، سواء نُفيت عنه الربويّة ادعاء في لسان الشارع أو لا، والدليل الحاكم لا ينفي صفةَ الربويّة حقيقةً[2]، وإنما ينفيها ادعاء، وهذا يعني: أنّه لا ينفي الشرط في القضية الشرطية المفادة في الدليل المحكوم، بل الشرط محرز وجداناً، وبهذا يحصل التعارض بين الدليلين[3]، فلابدَّ من تخريجٍ لتقديم الدليل الحاكم، مع الاعتراف بالتعارض.

الانصاري: نكتة الحكومة هي نظر الدليل الحاكم الى المحكوم.

الاتجاه الثاني[4]: وهو الصحيح، وحاصله: أنّه بعد الاعتراف بوجود التعارض بين الدليلين، يقدّم الدليل الحاكم؛ تطبيقاً لنظرية الجمع العرفي المتقدمة[5]؛ لأنَّ الدليل الحاكم ناظر الى الدليل المحكوم، وهذا النظر ظاهر في أنَّ المتكلم قد أَعَدّه لتفسير كلامه الآخر، فيكون قرينة، ومع وجود القرينة لا يشمل دليل الحجية ذا القرينة[6]؛ لأنَّ دليل حجية الظهور مقيَّد بالظهور الذي لم يُعِدَّ المتكلم قرينة لتفسيره، فبالدليل الناظر المُعَدّ لذلك يرتفع موضوع حجية الظهور

١). كما هي الحال في جميع العناوين المأخوذة في الأدلّة.
٢). لكي تنعدم المعارضة بينهما.
٣). إذ ما دامت المعاملة بين الوالد وولده رباً واقعاً، فهي محرمة بمقتضىٰ الدليل المحكوم، بينما الدليل الحاكم ينفي حرمتها بمقتضىٰ نفيه للموضوع تعبداً.
٤). فرائد الأصول ٤/١٣.
٥). وهي: أنه كلما كان أحد الدليلين ناظراً للآخر ومفسّراً له، قُدِّم على الآخر.
٦). لأنَّ القرينة مقدّمة على ذيها في مقام الحجيّة.

في الدليل المحكوم، سواء كان الدليل الحاكم متصلاً أو منفصلاً[١] غير أنَّه مع الاتصال لا ينعقد ظهور تصديقي في الدليل المحكوم أصلاً[٢]، وبهذا لا يوجد تعارض بين الدليلين أساساً، ومع الانفصال ينعقدُ، ولكن لا يكون حجّة لِما عرفت.

ثم إنَّ النظر الذي هو ملاك التقديم يثبت بأحد الوجوه التالية:

الاول: أنْ يكون مَسوقاً مَساق التفسير، بأَن يقول: أَعني بذلك الكلام كذا، ونحو ذلك.

وجوه ثبوت نظر الدليل الحاكم الى المحكوم.

الثاني: أَنْ يكون مَسوقاً مَساق نفي موضوع الحكم في الدليل الآخر، وحيث أَنّه غيرُ منتفٍ حقيقة، فيكون هذا النفي ظاهراً في ادعاء نفي الموضوع وناظراً إلى نفي الحكم حقيقة[٣].

الثالث[٤]: أَنْ يكون التقبُّل العُرفي لمفاد الدليل الحاكم مبنيّاً على افتراض مدلول المحكوم في رتبة سابقة، كما في (لا ضَرَرَ) أو (لا ينجِّسُ الماءَ [ميتة] ما لا نفسَ له) بالنسبة الى أَدلة الأَحكام [الأولية] وأَدلة التنجيس[٥].

وإذا قارنّا بين الاتجاهين، أَمكننا أَنْ نُدرِك فارقين أَساسيين:

---

١). الأولىٰ عدم التعميم لصورة اتصال الدليل الحاكم؛ إذ في صورة الاتصال لا يبقىٰ للدليل المحكوم ظهور يعارض ظهور الدليل الحاكم، لكي يكون المورد من موارد الحكومة، وقد أشار المصنفقدس‌سره الى ذلك في ص ٣٢٣ من هذا الجزء.

٢). أي: لا يبقىٰ للمحكوم ظهور في استعماله في معناه الثابت له لولا الحاكم.

٣). ففي الوجه الثاني، يكون للدليل الحاكم ظهور في النظر الى الدليل المحكوم، بينما في الأول يكون ناظراً اليه صراحة.

٤). وفيه يكون الدليل الحاكم ناظراً الى المحكوم ظاهراً، ونافياً لحكمه لا لموضوعه.

٥). وسبب ذلك أنَّ ثبوت نفي الحكم الضرري أو نفي التنجّس، دون ثبوت أحكام أولية سابقة، يكون لغواً و بلا معنىً.

مقارنة بين اتجاه النائيني والانصاري في تفسير نكتة الحكومة.

أحدهما: أَنَّ حكومة الدليل الحاكم ـ على الاتجاه الثاني ـ تتوقف على إثبات النظر، وأمّا على الاتجاه الأول، فيكون الدليل الحاكم بمثابة الدليل الوارد، وقد مرَّ بنا في الحلقة السابقة أنّه لا يحتاج تقدُّمه على دليل الى إثبات نظره الى مُفاده بالخصوص، بل يكفي كونه متصرِّفاً في موضوعه.

والفارق الاخر: أَنَّ الاتجاه الثاني يفسّر حكومة مثل (لا حَرَج) و (لاضَرَر) و(لا يُنجِّس الماءَ [ميتة] ما لا نفس له)؛ لوجود النظر فيها، وأَمّا الاتجاه الاول، فلا يمكنه أن يُفسرّ الحكومة إلّا فيما كان لسانه لسانَ نفي الموضوع للدليل الاخر[١].

● التقييد:

إذا جاء دليلٌ مُطلق، ودليلٌ على التقييد، فدليل التقييد على أقسام:

أقسام دليل التقييد.

القسم الاول: أَنْ يكون دالاً على التقييد بعنوانه، فيكون ناظراً بلسانه التقييدي الى المطلق[٢]، ويقدَّم عليه باعتباره حاكماً، ويدخل في القسم المتقدم.

القسم الثاني: أَنْ يكون مُفاده ثبوت سنخ الحكم الوارد في الدليل المطلق للمقيد، كما إذا جاءَ خطاب (أعتق رقبة) ثم خطاب (أعتق رقبة مؤمنة)[٣].

وفي هذه الحالة إنْ لم تُعلم وحدةُ الحكم[٤]، فلا تعارضَ، وإنْ عُلمت

---

١). أي: أن اتجاه الميرزا إنما يفسّر تقدم الدليل الحاكم حال كونه نافياً لموضوع الدليل المحكوم، دون حال كونه نافياً لحكمه، بينما اتجاه الانصاري يفسّر ذلك في الحالين.

٢). كما لو قال المولىٰ: اعتق رقبة، ثم قال: إن الحكم السابق مقيّد بإيمان الرقبة.

٣). أي: أنه يُثبت حكماً موافقاً لحكم الدليل المطلق، ولكن في دائرةٍ أضيق.

٤). بأن يحتمل صدور حكمين، أحدهما يدل على وجوب عتق مطلق الرقبة، والآخر على وجوب عتق المؤمنة، من باب انها الفرد الأفضل.

وحدة الحكم المدلول للخطابين[1]، وقع التعارض بين ظهور الأول في الاطلاق بقرينة الحكمة، وظهور الثاني في احترازية القيود، وحينئذٍ فإنْ كان الخطابان متصلين، لم ينعقد للأول ظهور في الاطلاق؛ لأَنه فرع عدم ذكر ما يدل على القيد في الكلام، والخطاب الآخر المتّصل يدل على القيد، فلا تجري قرينة الحكمة لإثبات الاطلاق، وإنْ كان الخطابان منفصلين، انعقد الظهور في كلّ منهما ـ لِما تقدم في بحث الاطلاق من أَنَّ الإطلاق ينعقد بمجرد عدم مجيء القرينة على القيد في شخص الكلام ـ وقُدِّم الظهور الثاني؛ لأَنَّه قرينة، بدليل إعدامه لظهور المطلق في فرض الاتصال، وقد تقدّم أَنَّ البناءَ العرفيَّ على أَنَّ كلَّ ما يهدم أَصل الظهور في الكلام عند اتصاله به، فهو قرينة عليه في فرض الانفصال، ويقدَّم بملاك القرينيّة.

وهناك اتجاه يقول: إِنَّ دليل القيد حتى لو كان منفصلاً، يهدم أصل الظهور في المطلق، وهذا الاتجاه يقوم على الاعتقاد بأَنَّ قرينة الحكمة التي هي أساس الدلالة على الاطلاق [متقوّمة] بعدم ذكر القيد ولو منفصلاً، وقد تقدَّم[2] في بحث الإطلاق إِبطالُ ذلك.

القسم الثالث: أَنْ يكون مُفاده إِثبات حكم مضادٍ في حصة من المطلق، كما إِذا جاء خطاب (أعتق رقبة) ثم خطاب (لا تعتق رقبة كافرة)، على أَنْ يكون النهي في الخطاب الثاني تكليفياً، لا إِرشاداً الى مانعيّة الكفر عن تحقق العتق الواجب،

---

١). المناسب هنا أن يذكر أولاً صورة الاتصال ويبيّن حكمها، ثم يعقّب ذلك بذكر صورة الانفصال وان حكمها التعارض.

٢). الجزء الأول من الحلقة الثالثة: ١٢٨ ـ ١٢٩.

وإلّا دخل في القسم الاول.

مقارنةبين القسمين الثاني والثالث لدليل التقييد.

وهذا القسم يختلف عن القسم السابق في أَنَّ التعارض هنا محقَّق على أيّ حال[1]، بلا حاجة الى افتراضٍ من الخارج، بخلاف القسم السابق؛ فإنّه يحتاج الى افتراض العلم من الخارج بوحدة الحكم، ويتفق القسمان في حكم التعارض بعد حصوله؛ إذ يقدَّم المقيّد على المطلق في كلا القسمين بنفس الملاك السابق[2].

●التخصيص

مناظرة أقسام دليل التخصيص لأقسام دليل التقييد.

إذا ورد عامّ ـ يدل على العموم بالأَداة ـ وخاص، جرت نفس الاقسام السابقة للمقيّد هنا أيضاً؛ لأَنَّ هذا الخاصّ **تارة** يكون ناظراً الى العام، **وأخرى** يكون متكفّلاً لاثبات سنخ حكم العام، ولكن في دائرةٍ أَخصّ، كما إذا قيل: (أكرم كلَّ فقير)، وقيل: (اكرم الفقير العادل)، **وثالثة** يكون الخاص متكفّلاً لإثبات نقيض حكم العام أو ضده لبعض حصص العام، كما إذا قيل: ([أكرم] كلّ عالم)، وقيل: (لا يجب إكرام النحوي)[3] أو (لا تُكرم النحوي)[4].

ولا شكَّ في أَنَّ الخاصَّ من القسم الأول يعتبر حاكماً، ويقدَّم بالحكومة على عموم العام.

وأمّا الخاص من القسم الثاني، فمع عدم إحراز وحدة الحكم لا تعارض،

---

١). أي: سواء أحرزت وحدة الحكم أو لم تحرز؛ لوضوح المنافاة بين الدليلين.

٢). أي: البناء العرفي على أن ما يهدم الظهور حالَ الاتصال، فهو قرينة عليه حالَ الانفصال، ويقدم بملاك القرينية.

٣). هذا مثال للنقيض؛ لأن نفي الوجوب نقيض إثباته.

٤). هذا مثال للضد؛ لأن النهي دال على الحرمة وهي ضد الوجوب.

ومع إحرازها يكون الخاص مُعارِضاً للعموم هنا، كما كان المقيّد في نـظير ذلك معارضاً للإطلاق فيما تقدم.

وأمّا الخاص من القسم الثالث، فلا شكَّ في أنّه معارض للعموم.

وعلى أيّ حال، فلا خلافَ في تقدّم الخاص على العام عند وقوع المعارضة بينهما، فإنْ كان الخاصّ متصلاً، لم يسمح بانعقاد ظهور تصديقي للعام في العموم، وإنْ كان منفصلاً، اعتبر قرينة على تخصيصه، فيخرج ظهور العام عن موضوع دليل الحجية؛ لوجود قرينة على خلافه، وهذا على العموم ممّا لا خلافَ فيه، وإنّما الخلاف في نقطةٍ وهي: أنَّ قرينيّة الخاص على التخصيص هل هي بملاك الأخصيّة مباشرةً[1] أو بملاك أنّه أقوى الدليلين ظهوراً؟ فإنَّ ظهور الخاص في الشمول لمورده أقوى دائماً من ظهور العام في الشمول له، وتظهر الثمرة[2] فيما إذا كان استخراج الحكم من الدليل الخاص موقوفاً على ملاحظة ظهور آخر غير ظهوره في الشمول المذكور؛ إذ قد لا يكون ذلك الظهور الآخر أقوى، ومثاله: أنْ يرد (لا يجب اكرام الفقراء)، ويرد (اكرم الفقير القانع)[3] فإنَّ تخصيص العام يتوقّف على مجموع ظهورين في الخاص، **أحدهما**: الشمول لمورده، **والآخر**: كون صيغة الأمر فيه بمعنى الوجوب، والأول وإن كان أقوى من ظهور العام في

هل ملاك تقدم الخاص على العام هو الأخصيّة أم الأظهرية؟

١). أي: لا بما هي موجبة لأقوائية الظهور.
٢). جواب عن سؤال تقديره: ما هي ثمرة هذا الخلاف ما دام الخاصُّ قرينةً على العام على كلا القولين؟
٣). فلو كان المدار على الأخصيّة فاللازم تقدم الخاص، واما لو كان المدار على الأظهرية فتقدمه مشكل؛ فإنَّ... الخ.

العموم[١]، ولكن قد لا يكون الثاني كذلك[٢].

المصنف: ملاك تقدم الخاص على العام هو الأخصيّة

والصحيح: أَنَّ الأَخصية بنفسها ملاك للقرينية عرفاً؛ بدليل أَنَّ أَيَّ خاص نفترضه، لو تصوّرناه متصلاً بالعام، لهدم ظهوره التصديقي من الأساس، وهذا كاشف عن القرينيّة كما تقدم، وهذا لا يُنافي التسليم أَيضاً بأَنَّ الأظهر إذا كانت أظهريته واضحةً عرفاً، يعتبر قرينة أيضاً، وفي حالة تعارضه مع الظاهر، يجمع بينهما عُرفاً بتحكيم الأظهر على الظاهر؛ وفقاً لنظرية الجمع العرفي العامة[٣].

كبرىٰ انقلاب النسبة.

ثم إِنَّ المرادَ بالأخصيّة التي هي ملاك القرينية الأَخصيّةُ عند المقارنة بين مُفادي الدليلين في مرحلة الدلالة والافادة، لا الأخصية عند المقارنة بين مُفاديهما في مرحلة الحجية، وتوضيح ذلك: أَنّه إذا ورد عامّان متعارضان من قبيل: يجب اكرام الفقراء، ولا يجب اكرام الفقراء، وورد مخصّص على العام الاول يقول: لا يجب اكرام الفقير الفاسق، فهذا المخصّص **تارة** نفرضه متصلاً بالعام، **وأخرىٰ** نفرض انفصاله.

ففي الحالة الأولى يُصبح سبباً في هدم ظهور العام في العموم وحصر ظهوره التصديقي في غير الفساق، وبهذا يصبح أخصَّ مطلقاً من العام الثاني[٤]، وفي مثل ذلك لا شكَّ في التخصيص به.

---

١). المناسب: في الشمول لمورد الخاصّ.

٢). أي: أن ظهور (اكرم) في الوجوب ليس اقوىٰ من ظهور (لا يجب) في نفي الوجوب، فلو كان المدار على أقوائية الظهور، لم يحكم بتقدم الخاص.

٣). أي: أننا لم ننكر تقدّم الأظهر على الظاهر، غاية الأمر نرىٰ أنّ الخاص يتقدم على العام لسبب آخر هو أخصيّته وإن لم يكن أظهر.

٤). لأنه بعد تخصيصه يصبح: يجب اكرام الفقراء العدول، فيكون اخصَّ مطلقاً من الدليل الثاني.

وأَما في الحالة الثانية، فظهور العام الأول في العموم منعقد، ولكنّ الخاص قرينة موجبة لسقوطه من الحجية بقدر ما يقتضيه[١]، وحينئذٍ فإِنْ نظرنا الى هذا العام والعام الآخر المعارض له من زاوية المدلولين اللفظيين لهما في مرحلة الدلالة، فهما متساويان، ليس أحدهما أخصَّ من الآخر، وإِنْ نظرنا الى العامين من زاوية مدلوليهما في مرحلة الحجية، وجدنا أَنَّ العامَّ الأول أخصُّ من العام الثاني؛ لأَنه بما هو حجة، لم يَعُدْ يشمل كلَّ أقسام الفقراء، فبينما كان مساوياً للعام الآخر، انقلب الى الأخصيّة.

دليل النائيني على كبرى انقلاب النسبة

وقد ذهب المحقق النائيني[٢] الى الأخذ بالنظرة الثانية، وسمّىٰ ذلك بانقلاب النسبة، بينما أَخذ صاحب الكفاية[٣] بالنظرة الأولى، واستدل الأول على انقلاب النسبة بأَنّا حينما نُعارض العام الثاني بالعام الأول، يجب أَنْ نُدخل في المعارضة غيرَ ما فرغنا عن سقوط حجيته من دلالة ذلك العام[٤]؛ لأَنَّ ما سقطت حجيته لا معنىٰ لأَنْ يكون معارضاً[٥].

مناقشة المصنف لدليل النائيني.

ونلاحظ على هذا الاستدلال: أَنَّ المعارضة وإِنْ كانت من شأن الدلالة التي لم تسقط بَعْدُ عن الحجية، ولكنّ هذا أمرٌ وتحديد ملاك القرينية أمرٌ آخر؛ لأَنَّ القرينية تُمثل بناءً عرفياً على تقديم الأخص، وليس من الضروري أَنْ يُراد بالأخصّ هنا الأخص من الدائرتين الداخلتين في مجال المعارضة، بل بالإمكان

١). أي: بقدرِ ما يقتضيه الخاصّ.
٢). فوائد الأصول ٤/٧٤٦.
٣). كفاية الأصول: ٤٥٢.
٤). أي: العامّ الأول.
٥). إذ لا معنىٰ للمعارضة بين الحجة واللا حجة.

أَنْ يُراد الاخص مدلولاً في نفسه منهما، فالدليل الأَخصّ مدلولاً في نفسه تكون أخصيته سبباً في تقديم المقدار الداخل منه في المعارضة على معارضه[١]، بل هذا هو المطابق للمرتكِزات العرفية؛ لأَنَّ النكتة في جعل الأخصية قرينة هي ما تسببه الأخصية عادة من قوة الدلالة[٢]، ومن الواضح: أَنَّ قوة الدلالة إِنّما تحصل من الأخصية مدلولاً[٣]، وأَمّا مجرد سقوط حجية العام الأول في بعض مدلوله، فلا يجعل دلالته في وضوح شمولها للبعض الآخر على حدٍّ خاصٍّ يَرِدُ فيه مباشرة[٤]، فالصحيح ما ذهب اليه صاحب الكفاية.

١). أي: أنَّ الدليل الأول اذا كان خاصاً في نفسه، صلح لتخصيص الثاني، ولا تكفي لذلك أخصيّته الناشئة من تخصيصه بالدليل الثالث واخراج الفسّاق منه.
٢). أي: من أظهرية الخاص في الشمول لمورِده، من شمول العامّ له.
٣). الظاهر منافاة هذا لما تقدم من الشهيدقدس سره في النقطة السابقة من أن الأخصيّة ـ لا بما هي موجبة للأظهرية ـ موجبة لتقدم الأخصّ (الحلقة الثالثة في اسلوبها الثاني ٤/٣٣١).
٤). أي: كما إذا ورد منذ البداية خاصّاً، وبلسان: يجب اكرام الفقراء العدول.

٣ـأحكام عامة للجمع العرفي

للجمع العرفي بأقسامه أحكام عامة نذكر فيما يلي جملة منها:

لابدفي الجمع العرفي من كون الدليلين لفظيين صادرين من جهة واحدة.

١ ـ لابدَّ لكي يُعقل الجمع العرفي أَنْ يكون الدليلان المتعارضان لفظيين أو ما بحكمهما[١]، وصادرين من متكلّم واحد أو جهة واحدة[٢]؛ وذلك لأَنَّ ملاك الجمع العرفي ـ كما تقدم ـ هو إِعداد أحد الدليلين لتفسير الآخر إِعداداً شخصيّاً أَو نوعيّاً، وهذا إِنّما يَصِحّ في الكلام، وعلى أَنْ يكون المصدر واحداً، ليفسّر بعض كلامه بالبعض الاخر.

لابدفي الجمع العرفي من حصول التعارض بين الدلالتين، لا بين السندين.

٢ ـ وأيضاً إِنّما يَصِحُّ الجمع العرفي إذا لم يوجد علم اجمالي بعدم صدور اُحد الكلامين من الشارع[٣]؛ إذ في هذه الحالة يكون التعارض في الحقيقة بين السندين لا بين الدلالتين، والجمع العرفي علاج للتعارض بين الدلالتين لا بين السندين[٤].

٣ ـ ولا يخلو الكلامان اللّذان يُراد تطبيق الجمع العرفي عليهما من إِحدى

---

١). كظهوري الحال.
٢). كالائمة عليهم السلام.
٣). كما لو علمنا إجمالاً بأن إحدىٰ الروايتين لم تصدر من الشارع.
٤). بل يلزم حينئذٍ تطبيق احكام باب التعارض، بأن يقدّم الموافق للكتاب أو المخالف للعامة.

أربع حالات:

الاولى: أنْ يكون صدور كلّ منهما قطعياً، وفي مثل ذلك لا يُترقب سَرَيان التعارض إلّا الى دليل حجية الظهور، والمفروض أنَّه لا يشمل ذا القرينة مع وجود القرينة[1]، وبذلك يتمّ الجمع العرفي[2].

الثانية: أَنْ يكون صُدور كلّ منهما غيرَ قطعي، وإنّما يثبت بالتعبّد وبدليل حجية السند مثلاً[3]، كما في أخبار الآحاد، وفي مثل ذلك لا يسري التعارض أيضاً، لا الى دليل حجية الظهور، ولا إلى دليل حجية السند، أَمّا الأول؛ فلما تقدّم[4]، وأَما الثاني؛ فلأَنَّ مُفادَ دليل التعبد بالسند الأخذُ بالمفاد العرفي الذي تُعينه قواعد المحاورة العرفية لكلٍّ من المنقولين، فإذا انحلَّ الموقف على مستوى دليل حجية الظهور وعُدِّل مُفاد ذي القرينة على نحوٍ أصبح المفاد العُرفي النهائي للدليلين منسجماً، لم يَعُدْ مانعٌ من شمول دليل التعبد بالسند لكلٍّ منهما؛ استطراقاً الى ثبوت المدلول النهائي لهما.

الثالثة: أَنْ يكون صدور القرينة قطعياً، وصدور ذي القرينة [مرهوناً] بدليل التعبد بالسند، والأمر فيه يتضح مما تقدم في الحالة السابقة؛ فإنّه لا مانع من شمول دليل التعبد بالسند لذي القرينة؛ استطراقاً الى إثبات مدلوله المعَدَّل حسب قواعد المحاورة العرفية والجمع العرفي.

---

١). أي: أنه لا يشمل العام أو المحكوم مثلاً مع وجود الخاص أو الحاكم.
٢). بتقديم القرينة على ذي القرينة.
٣). المناسب حذف مثلاً.
٤). من أن دليل حجية الظهور يشمل الخاص مثلاً دون العام.

الاشكال على تقديم القرينة ظنية الصدور على ذي القرينة القطعي الصدور.

الرابعة: أَنْ يكون صدور القرينة مرهوناً بدليل التعبد بالسند، وصدور ذي القرينة قطعيّاً، وفي هذه الحالة قد يقال بأَنَّ ظهور ذي القرينة باعتباره أَمارة لا يُعارض ظهور القرينة بالذات، ليقال بتقدم ظهور القرينة عليه بالجمع العرفي، بل هو يُعارض المجموع المركّب من أَمرين، هما: ظهور القرينة وسندها؛ إذ يكفي في بقاء ظهور ذي القرينة أَنْ يكون أحدُ هذين الأمرين خاطئاً، وعليه فما هو المبرِّر لتقديم القرينة الظنية السند في هذه الحالة؟ ومجردُ أنَّ أحد الأمرين المذكورين له حق التقديم وهو ظهور القرينة، لا يستوجب حق التقديم لمجموع الأمرين.

الرّد على الاشكال

وان شئت قلت: إنَّ شمول دليل حجية الظهور لذي القرينة، وإنْ كان لا يُعارض شمولَه لظهور القرينة[1]، ولكنّه يعارض شمول دليل التعبد بالسند لسند القرينة، ومن هنا استشكل في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد[2].

ويقال في الجواب على ذلك: إنَّ دليل حجية الظهور قد أُخِذَ في موضوعه عدمُ صدور القرينة على الخلاف، ودليل التعبّد بسند القرينة يُثبت صدور القرينة على الخلاف، فهو حاكم على دليل حجية الظهور؛ لأنّه يُثبت تعبداً انتفاءَ موضوعه، فيقدَّم عليه بالحكومة[3].

نعم هناك ملاك آخرُ للاستشكال في تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، وهو: إمكان دعوى القصور في دليل التعبُّد بالسند للشمول لخبرٍ مخالفٍ للعام

١). لإمكان الجمع العرفي بينهما بتقديم ظهور الخاص على العام.
٢). عدة الأصول ١/٣٤٤.
٣). لا بالورود؛ لأنه لا يثبت صدور الخاص واقعاً، ليكون نافياً لموضوع حجية ظهور العام حقيقةً.

القطعي الكتابي؛ لأنّ أدلة حجيّة خبر الواحد مقيَّدة بأن لا يكون الخبر مخالفاً للكتاب، وسيأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى.

٤ ـ نتائج الجمع العرفي بالنسبة الى الدليل المغلوب

لا شكَّ في أنَّ كلَّ ما يُحرز شمول القرينة له من الافراد التي كانت داخلة في نطاق ذي القرينة، لابدَّ من تحكيم ظهور القرينة فيها، وطرح الدلالة الأولية لذي القرينة بشأنها؛ تطبيقاً لنظرية الجمع العرفي، كما أنَّ ما يُحرز عدم شمول القرينة له من تلك الافراد، يبقىٰ في نطاق ذي القرينة، ويُطبَّق عليه مُفاده، وأمّا ما يُشك في شمول القرينة له من الأفراد، فهو على [قسمين]:

الشك في شمول العام الناشيء من الشبهةالمصداقية.

القسم الاول: أنْ يكون الشك في الشمول ناشئاً من شبهة مصداقية للعنوان المأخوذ في دليل القرينة، يُشك بموجبها في أنَّ هذا الفردَ هل هو مصداق لذلك العنوان أو لا، كما إذا ورد (أكرم كلَّ فقير)، ووَردَ (لا تكرم فسّاق الفقراء)، وشُك في فسق زيد؛ للجهل بحاله[1]، فيشك حينئذٍ في شمول المخصّص له، فما هو الموقف تجاهَ ذلك؟

وتوجد إجابتان على هذا السؤال:

القول بجواز التمسك بالعام في الشبهةالمصداقية.

الأولى: أنَّ هذا الفردَ يُعلم بأنّه مصداق للعام؛ للقطع بفقره؛ فدلالة العام على وجوب إكرامه مُحرزة، ودلالة المخصِّص على خلاف ذلك غيرُ محرزة؛ لعدم

١). أي: أنه يفترض هنا العلم بمفهوم الفاسق وهو: مرتكب الكبيرة، لكن لا يعلم بأنَّ زيداً مثلاً مرتكب للكبيرة أم لا؟

العلم بانطباق عنوان المخصص عليه، وكلّما أحرزنا دلالة معتبرة في نفسها، ولم نُحرز دلالة على خلافها، وجبَ الأخذ بها، وهذا هو معنىٰ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

القول بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهةالمصداقية.

والإجابة الثانية: ترفض التمسكَ بالعام؛ لأنّنا بالعام إنْ أردنا أنْ نُثبت وجوبَ اكرام زيدٍ على تقدير عدم فسقه، فهذا واضحٌ وصحيح، ولكن لا يَثْبُت الوجوب فعلاً؛ للشك في التقدير المذكور[1]، وإن أردنا أنْ نُثبت وجوبَ إكرامه، حتى لو كان فاسقاً، فهذا ما نحرز وجود دلالة أقوىٰ على خلافه، وهي دلالة القرينة، وإنْ أردنا أنْ نُثبت الوجوبَ الفعليَّ للاكرام، لأَجل تحقق كلّ ما له دخلٌ في الوجوب بما في ذلك عدم الفسق[2]، فهذا متعذّر؛ لأنَّ الدليل مُفاده الجعل لا فعليّة المجعول[3]، وهذا هو الصحيح.

الشك في شمول العام الناشيء من الشبهةالمفهوميّة.

القسم الثاني: أنْ يكون الشك في الشمول ناشئاً من شبهة مفهومية في العنوان المأخوذ في دليل القرينة، كما إذا تردّد عنوان الفاسق مفهوماً في المثال السابق بين [مرتكب] مطلق [الذنب] ومرتكب الكبيرة خاصةً، فيُشك حينئذٍ في شمول دليل القرينة لمرتكب الصغيرة، وفي مثل ذلك يَصِحُّ التمسك بالعام لاثبات وجوب إكرام مرتكب الصغيرة؛ لأنَّ دلالة العام على حكمه معلومة، ووجودَ دلالة في المخصص على خلاف ذلك غيرُ محرز[4].

جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية.

---

١). لأنَّ المفروض أننا لا نحرز عدم الفسق.

٢). أي: نتمسك بالعام لإثبات أنَّ مشكوكَ الفسق ليس فاسقاً؛ فيجب إكرامه فعلاً.

٣). فمُفاد الدليل: ان الفقير يجب اكرامه اذا لم يكن فاسقاً، ولا يُفيد أن هذا الفقيرَ فاسقٌ أو غير فاسق.

٤). لأننا لا نجزم بانطباق عنوان الفاسق الوارد في الخاص على مرتكب الصغيرة، وانما المتيقن

فإنْ قيل: ألا يأتي هنا نفس ما ذُكر في الاجابة الثانية في القسم الاول لإبطال التمسك بالعام؟

ردّ الاشكال على التمسك بالعام في الشبهة المفهومية.

كان الجواب: أَنَّ ذلك لا يأتي، ويتضح ذلك بعدَ بيان مقدمة وهي: أَنَّ المخصص القائل: لا تكرم فساق الفقراء، يكشف عن دخالة قيدٍ في موضوع وجوب الاكرام زائدٍ على الفقر[1]، غير أَنَّ هذا القيدَ ليس هو أَنْ لا يسمّىٰ الفقير فاسقاً؛ فإنَّ التسميةَ بما هي ليس لها أثرٌ إثباتاً ونفياً، ولهذا لو تغيّرت اللغة ودلالاتها، لما تغيّرت الأحكام، بل القيد هو أَنْ لا تتواجد فيه الصفة الواقعية للفاسق، سواءٌ سمَّيناه فاسقاً أو لا، وتلك الصفة الواقعيّة مردّدة بحسب الفرض بين ارتكاب [مطلق] الذنب أو ارتكاب الكبائر خاصةً، وحيث أَنَّ ارتكاب الكبائر هو المتيقَّن، فنحن نقطع بأَنَّ عدمَ ارتكابها قيدٌ دخيلٌ في موضوع الحكم بالوجوب، وأَمّا عدم ارتكاب الصغيرة، فنشك في كونه قيداً فيه[2]، وهكذا نعرف أَنَّ هناك ثلاثة عناوين، **أحدها:** نقطع بعدم كونه قيداً في الوجوب، وهو عدم التسمية باسم الفاسق، **والآخر:** نقطع بكونه قيداً فيه، وهو عدم ارتكاب الكبيرة، **والثالث:** نشك في قيديّته، وهو عدم ارتكاب الصغيرة.

إذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: إِنَّ العامَّ في نفسه يُثبت وجوب إكرام الفقير بدون دخالة أيّ قيد، غيرَ أَنَّ المخصصَ حجة لاثبات القيديّة لعدم ارتكاب الكبيرة، فيعودُ حكم العام بعد تحكيم القرينة وجوباً مقيّداً بعدم ارتكاب الكبيرة.

منه انطباقه على مرتكب الكبيرة.

١). وهو عدم الفسق.

٢). فيكون الخاص حجة بالنسبة الى فاعل الكبيرة فقط، وأما فاعل الصغيرة فيبقىٰ تحت العام بلا حجة معارضة.

ولا مُوجب لتقيّده بعدم التسمية باسم الفاسق، أو بعدم ارتكاب الصغيرة، أما الأول؛ فللقطع بعدم قيديّته، وأَما الثاني؛ فلعدم إِحراز دلالة المخصص على ذلك، وعليه فيثبت بالعامّ بعد التخصيص وجوبُ الاكرام لكلِّ فقير منوطاً بعدم ارتكاب الكبيرة، وهذا الوجوب المنوط نُثبته في مرتكب الصغيرة بلا محذورٍ أصلاً، ويُسمّىٰ ذلك بالتمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص.

٥ ـ تطبيقات للجمع العرفي

هناك حالات ادعي فيها تطبيق نظرية الجمع العرفي، ووقع البحث في صحة ذلك وعدمه، نذكر فيما يلي جملةً منها:

حالة تعدد الشرط واتحاد الجزاء.

١ ـ إذا وردت جملتان شرطيتان لكلٍّ منهما شرط خاص، ولهما جزاء واحد، من قبيل: إذا خفيَ الأذانُ فقصِّرْ، وإذا خفيت الجدران فقصِّرْ[١]، وقعَ التعارضُ بين منطوقِ كلٍّ منهما ومفهوم الاخرى[٢]، وهنا قد يقال بأَنَّ منطوق كلّ منهما يُقدم على مفهوم الاخرىٰ، وينتج أَنَّ للتقصير علّتين مستقلتين، إما لأَنَّ دلالة المنطوق دائماً أظهر من دلالة المفهوم، وإما بدعوىٰ أَنَّ المنطوق في المقام أخصّ، فيقدّم تخصيصاً؛ لأَنَّ المفهوم في كلّ جملة يدل على انتفاء الجزاء بانتفاء شرطها، وهذا مطلق لحالتي وجود شرط الجملة الاخرى وعدم وجوده، والمنطوق في

القول بتقدم منطوق كلّ من الجملتين على مفهوم الاخرى إما بالأظهرية أو بالأخصيّة.

١). نصّ الروايات: الرجل يريد السفر، متىٰ يقصّر؟ قال: إذا تواريٰ من البيوت، وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الاذان فقصّر (الوسائل، كتاب الصلاة، باب اشتراط وجوب القصر بخفاء الجدران والأذان، الحديث ١، ٣).

٢). لأنَّ منطوق الأولى ـ مثلاً ـ يدل على وجوب القصر اذا خفي الأذان حتىٰ اذا لم تخفَ الجدران، بينما مفهوم الثانية يدل على أنه اذا لم تخفَ الجدران لمّ يجب القصر حتىٰ اذا خفي الأذان، وأما المنطوقان، فلا تعارض بينهما؛ لأن منطوق كلٍّ منهما يثبت وجوب القصر بتحقق شرطه، دون أن ينفي عليّة شرط الأخرىٰ لوجوب التقصير.

الجملة الاخرى يدلُّ على ثبوت الجزاء في حالة وجود شرطها، فيكون مخصِّصاً[1].

ونلاحظ على ذلك: منع الأظهرية ومنع الأخصية:

المنع من التقديم المذكور.

أمّا الاول: فلأنَّ الدلالة على المفهوم مردُّها إلى دلالة المنطوق على الخصوصية[2] التي تستتبع الانتفاء عند الانتفاء، فالتعارض دائماً بين منطوقين[3].

وأما الثاني: فلأنّنا لابدَّ أنْ نلتزم إمّا بافتراض الشرطين علتين مستقلتين للجزاء[4]، وهذا يعني: تقييدَ المفهوم[5]، وإمّا بافتراض أنَّ مجموع الشرطين علة واحدة مستقلة، وهذا يعني: الحفاظَ على إطلاق المفهوم[6]، وتقييد المنطوق في كلّ من الشرطيتين بانضمام شرط الأخرى الى شرطها، فالتعارض إذن بين إطلاق المنطوق وإطلاق المفهوم، والنسبة بينهما العموم من وجه[7]، فالصحيح أنّهما يتعارضان ويتساقطان، ولا جمعَ عرفيّ.

حالة اتحاد الشرط وتعدد الجزاء.

٢ ـ إذا وردت جملتان شرطيتان متحدتان جزاءً ومختلفتان شرطاً، وثبت بالدليل أنَّ كلاً من الشرطين علة تامة، ووجد الشرطان معاً، فهل يتعدّد الحكم أو

---

١). أي: يكون منطوق إحداهما مخصِّصاً لمفهوم الأخرىٰ.

٢). وهي: العليّة الانحصارية أو التوقف، فلولا دلالة المنطوق على الخصوصيّة لم تحصل دلالة المفهوم.

٣). فدلالة منطوق كل منهما على أن شرطها هو العلّة المنحصرة أو المتوقَّف عليه، تعارض دلالة منطوق الثانية، وليس التعارض حاصلاً بين منطوق احداهما ومفهوم الأخرىٰ، ليقدّم المنطوق بالأظهرية.

٤). أي: إما أن نأخذ باطلاق المنطوقين ونحكم بأنَّ كلَّ شرط علّة مستقلة للجزاء، ولازم ذلك تقييد المفهومين.

٥). فيكون مفهوم الأولى ـ مثلاً ـ بعد تقييده: إذا لم يخفَ الأذان لم يجب التقصير الاّ إذا خفيت الجدران.

٦). فيصبح مفهوم الاولىٰ ـ مثلاً اذا لم يخفَ الأذان لم يجب القصر حتىٰ اذا خفيت الجدران.

٧). ومادة الاجتماع والمعارضة هي ما إذا تحقق أحد الشرطين دون الآخر.

لا؟ وعلى تقدير التعدّد فهل يتطلب كلٌّ منهما امتثالاً خاصاً به أو لا؟ ومثاله: إذا أفطرتَ فأعتق، وإذا ظاهرتَ فاعتق.

أصالة عدم التداخل في الأسباب والمسببات.

والمشهور: أنَّ مقتضىٰ ظهور الشرطية في عليّة الشرط للجزاء أنْ يكون لكلّ شرط حكم مسبب عنه، فهناك إذن وجوبان للعتق، وهذا ما يُسمّىٰ بأَصالة عدم التداخل في الأسباب، بمعنىٰ: أَنَّ كلّ سببٍ يبقىٰ سبباً تاماً، ولا يندمجُ السببان ويصيران سبباً واحداً، وحيث أَنَّ كلَّ واحدٍ من هذين الوجوبين يمثل بعثاً وتحريكاً مغايراً للآخر، فلابدَّ من انبعاثين وتحرُّكين، وهذا ما يُسمّىٰ بأَصالة عدم التداخل في المسببات، بمعنىٰ أَنَّ الوجوبين المسببين لا يُكتفىٰ بامتثالٍ واحدٍ لهما.

الاشكال على أصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات

فان قيل: إنَّ هذين الوجوبين إن كان متعلّقهما واحداً، وهو طبيعي العتق في المثال، لزم إمكان الاكتفاء بعتقٍ واحدٍ[1]، وإنْ كان متعلّق كلٍّ منهما حصة من العتق غير الحصة الأخرى، لزم تقييد إطلاق مادّة الأمر في (أَعتق)، وهو خلاف الظاهر[2].

كان الجوابُ أحدَ وجهين:

وجهان لدفع الاشكال المذكور.

الاول: أنْ يُؤخذ بالتقدير الأول ـ بناءً على إمكان اجتماع بعثين على عنوان كلي واحد[3]ـ ويقال: إنَّ تعدد البعث والتحريك بنفسه يقتضي تعدد الانبعاث والحركة، وإنْ كان العنوان الذي انصبَّ عليه البعثان واحداً[4].

١). لأن الطبيعي يتحقق بأحد أفراده.
٢). أي: ظاهر اطلاق (العتق) في كلّ منهما، وعدم تقييده بالمرة الثانية.
٣). لأنَّ الوجوب أمر اعتباري، ولا محذور في اجتماع الاعتبارين في شيء واحد.
٤). وهو عنوان طبيعي العتق.

الثاني: أنْ يُؤخذ بالتقدير الثاني ـ بناءً على عدم إمكان اجتماع بعثين على عنوان واحد[1] ـ ويلتزم بتقييد إطلاق المادة، والقرينة على التقييد نفس ظهور الجملتين في تعدد الوجوب، مع عدم امكان اجتماعهما على عنوان واحد بحسب الفرض[2]، وهذا نحوٌ من الجمع العرفي.

حالة معارضة دليل الترخيص لدليل الإلزام.

٣ ـ إذا تعارض دليل إلزاميّ ودليل ترخيصي بالعموم من وجه[3]، قُدِّم الدليل الإلزامي، وقد يُقَرَّب ذلك بأنَّ الدليل الترخيصيّ ليس مُفادَه عُرفاً إلاّ أنَّ العنوانَ المأخوذ فيه لا يقتضي الالزام[4]، فإذا فُرض عنوان آخر[5] أعمُّ منه من وجه، دلَّ الدليل الالزامي على اقتضائه للإلزام، أُخذ به؛ لعدم التعارض بين الدليلين[6] وهذا في الحقيقة ليس من الجمع العرفي؛ لأنَّ الجمع العرفيّ يفترض وجود التعارض بين الدليلين قبل التعديل[7]، والبيان المذكور يُوضِّح عدم التعارض رأساً.

حالة معارضة الدليل الشمولي للدليل البدلي.

٤ ـ إذا تعارض إطلاقٌ[8] شموليّ وآخر بدليّ بالعموم من وجه، فإنْ كان أحد الدليلين دالّاً على الاطلاق بالوضع والأداة، والآخر بقرينة الحكمة[9]، قُدِّم ما

١). لأن لازم وحدة المتعلق اجتماع المثلين في شيء واحد، وهو مستحيل.
٢). فإنَّ تعدد الوجوبين مع افتراض عدم إمكان تعلقهما بشيء واحد، يكون بنفسه قرينة على تقييد الوجوب الثاني بفرد ثانٍ من العتق.
٣). كمعارضة دليل حرمة تناول المغصوب لدليل إباحة أكل الجبن، في مورد الجبن المغصوب.
٤). فإن عنوان (أكل الجبن) ـ مثلاً ـ لا مقتضيَ لإيجابه أو تحريمه.
٥). كعنوان (أكل المغصوب).
٦). إذ لا منافاة بين أن يكون الشيء الواحد مباحاً بعنوانه الأوّلي وحراماً بعنوانه الثانوي.
٧). أي: قبل الجمع.
٨). مراده بالاطلاق هنا الشمول والاستيعاب؛ فانه هو المناسب لما سيذكره من أنه تارة يستفاد من الوضع، واخرىٰ من قرينة الحكمة.
٩). مثل: لا تكرم أيَّ فاسق، واكرم فقيراً.

كان بالوضع، سواء اتصل بالاطلاق الآخر أو انفصل عنه، أمّا في حالة الاتصال؛ فلأنّه بيان للقيد، فلا يسمح لقرينة الحكمة بالجريان وتكوين الاطلاق، وأمّا في حالة الانفصال، فللأظهرية[١] والقرينية، وإذا كان كلاهما بالوضع[٢] أو بقرينة الحكمة[٣]، فهناك قولان، **أحدهما**: أنهما متكافئان فيتساقطان معاً[٤]، **والآخر**: تقديم الشمولي على البدلي، ويمكن أنْ يُفسَّر ذلك[٥] بعدة أوجه:

تفسير تقديم الدليل الشمولي على البدلي بالأقوائية.

الأول: أنْ يُقال بأقوائيّة الظهور الشمولي من الظهور البدلي في إطلاقين متماثلين من حيثُ كونُهما وضعيين أو حِكميين؛ وذلك لأنَّ الشموليَّ يتكفّل أَحكاماً عديدة بنحو الانحلال[٦]، بخلاف المطلق البدلي الذي لا يتكفّل إلّا حكماً واحداً وسيعَ الدائرة، والاهتمام النوعيُّ ببيان أصل حكم برأسه أشد من الاهتمام ببيان حدوده ودائرته سَعَةً وضيقاً، فيكون التعهّد العرفي بعدم تخلف بيان أصل حكمٍ عن إرادته، أقوىٰ من التعهّد العرفي بعدم تخلُّف بيان سَعَة حكم عن إرادتها، ولما كان تقديم البدلي يستدعي التخلُّف الأول، وتقديم الشمولي يستدعي التخلف الثاني الأخف محذوراً، تعيَّنَ ذلك[٧].

---

١). فيه مسامحة؛ لأن دلالة الوضع والاداة على الشمول تكون بالنصّ والصراحة، لا بالظهور.
٢). مثل: لا تكرم أيَّ فاسق، واكرم أحد الفقراء.
٣). مثل: لا تكرم الفاسق، وأكرم فقيراً، بناءً على استفادة الشمول من كلمة (الفاسق) بمقدمات الحكمة.
٤). في مادة المعارضة (الفقير الفاسق).
٥). أي: تقديم الشمولي.
٦). أي: يدل ـ في المثال ـ على تعدد الحكم بحرمة الاكرام بعدد أفراد الفاسق.
٧). أي: تعيّن تقديم الشمولي؛ إذ غاية ما يلزم من تقديمه عدم إرادة المتكلم للسعة الثابتة في البدلي، وهو أخف من محذور كون المتكلم لا يريد أصل الحكم بحرمة اكرام الفقير الفاسق.

تفسير تقدّم الدليل الشمولي على البدلي بالورود.

الثاني: أنَّ الأَمر في (أكرم فقيراً) يختصّ بالحصة المقدورة عقلا وشرعاً، بناءً على أنَّ التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور ليس معقولاً، وشمول (لا تكرم الفاسق) للفقير الفاسق يجعلُ إكرامه غيرَ مقدور شرعاً، فيرتفع بذلك موضوع الاطلاق البدلي، ويكون الشمولي وارداً عليه، ولكن تقدّم في محلّه أَنَّ تعلُّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره معقول[1].

تفسير تقدم الشمولي على البدلي بأنه من باب تقدم الإلزامي على الترخيصي.

الثالث[2]: أَنَّ خطاب (لا تكرم الفاسق) لا يُعارض في الحقيقة وجوب إكرام فقيرٍ مّا، الذي هو مدلول خطاب (اكرم فقيراً)، بل يُعارض الترخيص في تطبيق الإكرام الواجب على اكرام الفقير الفاسق، وهذا يعني: أَنَّ التعارض يقوم في الواقع بين دليل الإلزام في الخطاب الشمولي، ودليل الترخيص في الخطاب البدلي، وقد تقدَّم أَنّه متى تعارض دليل الترخيص مع دليل الإلزام قُدِّم الثاني على الأول.

مناقشة المصنف للتفسير الثالث.

ونُلاحظ على ذلك: أَنَّ حرمة إكرام الفقير الفاسق، تنافي الوجوب بنفسه، مع فرض تعلُّقه بصرف وجود الفقير بلا قيد العدالة، بقطع النظر عمّا يترتّب على ذلك من ترخيصات في التطبيق، فالتنافي إذن بين إطلاقي حكمين إلزاميين، اللهمَّ إلاّ أَنْ يقال: إنَّ الإطلاق البدلي للأمر بالاكرام، حالُه عُرفاً كحالِ إطلاق أدلة الترخيص، في أَنّه لا يُفهم منه اكثر من عدم وجود مقتضٍ من ناحية الأمر للتقيّد بحصة دون حصة، فلا يكون منافياً لوجود مقتضٍ لذلك[3] من ناحية التحريم

---

[1]. الجزء الأول من هذه الحلقة: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.
[2]. أجود التقريرات ٢٩٣/٤.
[3]. أي: للتقييد.

المجعول في الدليل الآخر.

تقدّم الأمارة على الأصل.

٥ ـ إذا تعارض أصل مع أمارة كالرواية الصادرة من ثقة، فالتعارض كما أشرنا سابقاً إنّما هو بين دليل حجية الأصل ودليل حجية تلك الرواية[١]، وفي مثل ذلك قد يقال بالورود، بتقريب: أنَّ موضوع دليل الأصل هو عدم العلم بما هو دليل[٢]، ودليل حجية الخبر يجعل الخبر دليلاً، فيرفع موضوعَ دليل الأصلِ حقيقةً، وهو معنىٰ الورود، ولكن أخذ العلم في دليل الأصل بما هو دليل، لا بما هو كاشف تامّ، يحتاج الى قرينة[٣]؛ لأنَّ ظاهر الدليل في نفسه أخذ العلم فيه بوصفه الخاص[٤].

تقريب تقدّم دليل حجية الامارة على دليل الأصل بالورود.

وقد يقال بالحكومة ـ بعد الاعتراف بأَنَّ ظاهرَ دليل الأصل أخذُ عدم العلم في موضوعه بما هو كاشف تام ـ وذلك لأَنَّ دليل حجية الأمارة مُفاده التعبّد بكونها علماً وكاشفاً تاماً، وبذلك يوجب قيامَها مقام القطع الموضوعي المأخوذ ـ إثباتاً أو نفياً ـ موضوعاً لحكمٍ من الاحكام، ومن أَمثلة ذلك: قيامُها مقام القطع المأخوذ عدمه في موضوع دليل الأصل، وبهذا يكون دليل الحجيّة رافعاً لموضوع دليل الأصل تعبُّداً، وهو معنىٰ الحكومة.

تقريب التقدم بالحكومة.

الاشكال على تقريب التقدم بالحكومة.

فإن قيل: هذا لا ينطبق على حالة التعارض بين الأَمارة والاستصحاب؛ لأَنَّ دليل الاستصحاب مُفاده التعبُّد ببقاء اليقين أيضاً[٥]، فيكون بدوره رافعاً لموضوع

---

١). لأنَّ التعارض هو: تنافي الجعلين، والأصل لا يكشف عن جعل، بل هو بنفسه جعل، يكشف عنه دليل الأصل.

٢). أي: بما هو حجة، لا بما هو كاشف تامّ.

٣). وهي مفقودة في المقام.

٤). أي: بما هو كاشف تام، وبما أنَّ دليل حجية الأمارة لا يجعلها كاشفاً تامّاً، فالورود باطل.

٥). بناءً على رأي الخوئي من أنَّ المجعول في باب الاستصحاب هو العلمية، كما تقدم في هذا الجزء: ١٨.

دليل حجية الأَمارة، وهو الشك وعدم العلم[١].

الجواب عن الاشكال على التقدّم بالحكومة.

كان الجواب[٢]: أنَّ الشكَّ لم يُؤخذ في موضوع دليل حجية الأَمارة لساناً، بل إطلاق الدليل يشمل حتى حالة العلم الوجداني بالخلاف[٣]، غير أنَّ العقل يحكم باستحالة جعل الحجية للأَمارة مع العلم بخلافها [للواقع] وجداناً، وهذا الحكم العقلي إنما يُخرج عن إطلاق الدليل حالةَ العلم الوجداني خاصةً[٤]، فلا يكون الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل حجية الأَمارة، خلافاً للعكس؛ فإنَّ الشكَّ وعدم العلم مأخوذ في دليل الاستصحاب لساناً، فبجعل الأَمارة علماً يرتفع موضوعه بالحكومة.

ملاحظة المصنف ﷺ على أصل حكومة دليل حجية الامارة على دليل الأصل.

ونلاحظ على ذلك[٥] كلِّه: أنَّ الدليل الحاكم لا تتمّ حكومته إلّا بالنظر الى مُفاد الدليل المحكوم، كما تقدم، ودليل حجية الخبر في المقام[٦]، وكذلك [دليل حجيّة] الظهور، هو السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة، أمّا السيرة العقلائية، فلم يثبُت انعقادها على تنزيل الأَمارة منزلة القطع الموضوعي؛ لعدم انتشار حالات القطع الموضوعي في الحياة العقلائية على نحوٍ يُساعد على انتزاع السيرة المذكورة، وإمضاءُ السيرة العقلائية شرعاً، لا دليل على نظره الى أكثر ممّا تنظر

---

١). وعليه فلا معنىٰ لحكومة الأمارة على الأصل.

٢). دراسات في علم الأصول ٤/ ٢٥٠ ـ ٢٥١، ويراجع هذا الجزء: ١٢.

٣). أي: مخالفة الأمارة للواقع.

٤). دون حالة العلم التعبدي بالخلاف الحاصلة من جريان الاستصحاب، فإنها تبقىٰ مشمولة لاطلاق دليل حجية الأمارة.

٥). حاصل الملاحظة: أنَّ دليل حجية الأمارة غير ناظر الى موضوع الأصل، فلا يمكن ان يكون حاكماً عليه.

٦). لا حاجة لقوله: (في المقام).

السيرة اليه من آثار، وأمّا سيرة المتشرعة، فالمتيقَّن منها: العمل بالخبر والظهور في موارد القطع الطريقي، ولا جزمَ بانعقادها على العمل بهما في موارد القطع الموضوعي.

المصنف:الصحيح تقدّم دليل حجية الامارة بالنصيّة والأخصيّة.

والأصح[١]: أنْ نلتزم بأخصيّة[٢] دليل حجية الخبر والظهور، بل كونه نصاً في مورد تواجد الأصول على الخلاف؛ للجزم بانعقاد السيرة على تنجيز الواقع بالرواية والظهور، وعدم الرجوع الى البراءة ونحوها من الاصول العملية.

فالأمارة بحكم هذه الأخصيّة والنصيّة في دليل حجيتها مقدمة على الأَصل المخالف لها، وإنْ لم يثبت بدليل الحجية قيامُها مقام القطع الموضوعي عموماً[٣].

تقدم الأصل السببي على الأصل المسببي.

٦ ـ إذا تعارض أَصل سببي وأَصل مسببي، كان الأصل السببي مقدماً، ولهذا يجري استصحاب طهارة الماء الذي يغسل به الثوب المتنجِّس، ولا يُعارض باستصحاب نجاسة الثوب المغسول، وقد فُسِّر ذلك على أَساسِ الحكومة؛ لأَنَّ استصحاب نجاسةِ الثوب في المثال، موضوعه: الشكُّ في نجاسة الثوب بقاءً، واستصحاب طهارة الماء يُلغي تعبداً الشكَّ في تمام آثار طهارة الماء، بما فيها تطهيره للثوب. فيرتفع بالتعبُّد موضوعُ استصحاب النجاسة[٤]، كما تقدم في الحلقة السابقة.

تفسير التقدم المذكور بالحكومة

---

١). في توجيه حكومة الأمارة على الأصل.
٢). مراده: أنَّ نكتة تقدم الخاص على العام موجودة في المقام، وهي: أن تقدم العام يعني إلغاء الخاص رأساً، وعدم بقاء مورد له يمكن العمل به فيه، وفي المقام يلزم من عدم تقديم الأصل على الإمارة الغاؤها وعدم العمل بها.
٣). أي: أنّها لا تقوم مقام القطع الموضوعي في جميع الموارد كالقطع المأخوذ في الشهادة.
٤). المأخوذ في الأصل الثاني (المسببي).

تفسير التقدم بالحكومة غير مطَّرِد، ويتوقف على قيام الاحراز التعبدي بالاصل مقام القطع الموضوعي وهو غير ثابت.

ولكن يلاحظ من ناحية: أَنَّ هذا البيانَ يتوقَّف على افتراض قيام الاحراز التعبدي بالأصل السببي مقام القطع الموضوعي، وقد مرَّت المناقشة في ذلك[1]، ومن ناحيةٍ أُخرى: أَنَّ التفسير المذكور غير مُطَّرِد في سائر موارد تقديم الأصل السببي على المسببي[2]؛ لأَنَّه يختصّ بما إذا كان مُفاد الأصل السببي إلغاءَ الشكّ وجعل الطريقية، كما يُدّعىٰ في الاستصحاب، مع أَنَّ الأصل السببيَّ قد لا يكون مُفاده كذلك، ومع هذا يُقدَّم على الأصل المسببي حتى [لو] كان مُفاده جعل الطريقية، فالماءُ المغسول به الثوب في المثال المذكور لو كان مورداً لأصالة الطهارة لا لاستصحابها، لبني على تقدُّمها بلا اشكال على استصحاب نجاسة الثوب المغسول، مع أَنَّ دليل أصالة الطهارة ليس مُفاده إلغاءَ الشك، لتجري الحكومة بالبيان المذكور، وهذا يكشف عن أنَّ نكتة تقدُّم الأصل السببي على المسببي لا تكمن في إلغاء الشك، بل في كونه يعالج موضوع الحكم[3]، فكأنّه يحلّ المشكلة في مرتبة أسبق، على نحوٍ لا يبقى [معه] مجال للحلّ في مرتبة متأخرة عرفاً، وهذا يعني: أَنَّ السببيّة باللحاظ المذكور نكتة عرفيّة تقتضي بنفسها[4] التقديمَ في مقام الجمع بين دليلي الأصلين السببي والمسببي.

---

١). وأنه غير ثابت، كعدم ثبوت جعل الأمارة علماً بلحاظ القطع الموضوعي.

٢). هذا على تسليم كون المجعول في باب الاستصحاب هو العلمية حتىٰ بلحاظ القطع الموضوعي.

٣). أي: يثبت أو يرفع موضوع الأصل المسببي، والمرتكز لدىٰ العرف أنّ كلَّ أصل يعالجُ موضوع أصل آخر فهو مقدم عليه، وبما أنّ روايات الاستصحاب ناظرة الى المرتكزات العرفية، فيكون المستفاد منها جريان الأصل السببي دون المسببي.

٤). أي: لا بما أنها تلغي الشك و توجب العلمية.

تقدّم الاستصحاب على الأصول الاخرى بالحكومة.

٧ـ إذا تعارض الاستصحاب مع أصلٍ آخرَ كالبراءة وأَصالة الطهارة[١]، تقدَّم الاستصحاب بالجمع العرفي، والمشهور في تفسير هذا التقديم وتبرير الجمع العرفي: أَنَّ دليل الاستصحاب حاكم على أدلة تلك الاصول؛ لأَنَّ مُفادَه التعبّدُ ببقاء اليقين والغاء الشك، وتلكَ الأَدلّة أُخذ في موضوعها الشك، فيكون رافعاً لموضوعها بالتعبد.

الاشكال على تقدم الاستصحاب بالحكومة

فإن قيل: كما أَنَّ الشك مأخوذ في موضوع أَدلة البراءة وأصالة الطهارة، كذلك هو مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب[٢]

كان الجواب: أَنَّ الشك وإنْ كان مأخوذاً في موضوع أدلتها جميعاً، ولكنّ دليل الاستصحاب هو الحاكم؛ لأَنَّ مُفاده التعبد باليقين وإلغاء الشك[٣]، بخلاف أَدلة الأصول الاخرى.

وهذا البيان يُواجه نفس الملاحظة التي علّقناها على دعوىٰ حكومة دليل حُجيّة الأمارة على أدلة الأصول، فلاحظ[٤].

الصحيح في تقدم الاستصحاب على بقية الاصول على رأي المصنف.

والأحسن تخريج ذلك على أساس آخر، من قبيل أَنَّ العموم في دليل

١). يلاحظ عليه: أنَّ التعارض بين الأصول العملية غير متصوَّر؛ إذ لكلٍّ منها مجرىً (موضوع) مستقل عن مجرىٰ غيره، فموضوع البراءة هو الشك البدوي وموضوع الاستصحاب هو الشك المسبوق بالعلم، وموضوع الاحتياط هو الشك المقرون بالعلم.

٢). أي: فلمَ صار الاستصحاب رافعاً لموضوع الأصلين دون العكس؟

٣). أي: أنَّ المجعول في الاستصحاب هو العلمية، فجريانه يؤدّي الى العلم وإلغاء الشك، بخلاف بقية الاصول، فليس المجعول فيها هو العلمية، لتؤدّي الى زوال الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب.

٤). أي: أنَّ دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) لا يستفاد منه سوىٰ أنَّ الاستصحاب منجِّز ومعذِّر، فلا يفيد كونه بمثابة القطع الموضوعي، ليكون ناظراً الى موضوع بقية الأصول وحاكماً عليها.

الاستصحاب عموم بالأداة؛ لاشتماله على كلمة (أبداً) فيكون أَقوى وأظهر في الشمول لمادة الاجتماع.

- ٢ -
التعارض المستقر على ضوء دليل الحجيّة

التعارض المستقر يسري الى دليل الحجية.

نتناول الآن التعارضَ المستقرَّ[١]، الذي تقدَّم أَنَّ التنافيَ فيه بعد استقرار التعارض يسري الى دليل الحجية؛ إذ يكون من الممتنع شمول دليل الحجية لهما معاً، وسنبحث هنا حكم هذا التعارض في ضوء دليل الحجية، وبقطع النظر عن الروايات الخاصة التي عُولج فيها حكم التعارض، وهذا معنىٰ البحث عمّا تقتضيه القاعدة في المقام.

مقتضى القاعدة الأولية تساقط المتعارضين.

والمعروف: أَنَّ القاعدة تقتضي التساقط؛ لأَنَّ شمول دليل الحجية للدليلين المتعارضين غير معقول، وشموله لأَحدهما المعيَّن دون الآخر ترجيح بلا مرجِّح، وشموله لهما على وجه التخيير لا ينطبق على مُفاده العرفي وهو الحجية [التعيينية][٢]، فيتعيَّن التساقط.

ونلاحظ من خلال هذا البيان: أَنَّ الانتهاء الى التساقط يتوقّف على إبطال

---

١). الذي لا يمكن رفعه بالجمع العرفي، كما في الدليلين المتباينين، أو اللذين بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه.

٢). لأنّه يقول: كل خبر واحدٍ حجة، ولا يقول: أحد أخبار الآحاد بلا تعيين حجة.

الشقوق الثلاثة الأُولى، فلنتكلم عن ذلك.

عدم شمول دليل الحجية لكلا المتعارضين.

أما الشّق الأول، وهو شُمول دليل الحجية لهما معاً، فقد يقال: إنَّ الدليلين المتعارضين **تارة** يكون مُفاد أَحدِهما إثبات حكم إلزامِيّ، ومُفاد الآخر نفيه[١]، **وأخرىٰ** يكون مُفاد كلّ منهما حكماً ترخيصياً[٢]، **وثالثة** مُفاد كلٍّ منهما حُكماً إلزامياً[٣].

ففي **الحالة الأُولىٰ** يستحيل شمول دليل الحجية لهما؛ لأَنَّه يؤدّي الى تنجيز حكم الزاميّ والتعذير عنه في وقت واحد.

وفي **الحالة الثانية** يستحيل الشمول؛ لأَدائه ـ مع العلم بمخالفة أَحد الترخيصين للواقع ـ الى الترخيص في المخالفة القطعية لذلك الواقع المعلوم إجمالاً[٤].

توهّم شمول دليل الحجية للدليلين في الحالة الثالثة اذا كان الحكمان متعارضين بالعَرَض.

وأَمّا في **الحالة الثالثة**، فإنْ كان الحكمان الإلزاميان متضادين ذاتاً، كما إذا دلَّ دليل على وجوب الجمعة، ودلَّ آخرُ على حرمتها، فالشمول مُحال أيضاً؛ لأدائه إلى تنجيز حكمين إلزاميين [متضادين] في موضوع واحد[٥]، وإنْ كانا متضادين بالعَرَض؛ للعلم الاجمالي من الخارج بعدم ثبوت أُحدهما، كما إذا دلَّ دليل على وجوب الجمعة وآخر على وجوب الظهر، فلا استحالة في شمول دليل

١). نحو: صلاة الجمعة واجبة، وصلاة الجمعة غير واجبة.
٢). نحو صلاة الجمعة ليست واجبة في ظهر الجمعة، وصلاة الظهر ليست واجبة في ظهر الجمعة.
٣). ولهذه الحالة شقّان سيذكرهما المصنف قدس سره.
٤). لأننا نعلم بوجوب صلاة مّا في ظهر يوم الجمعة.
٥). إذ يلزم من ذلك ان تكون صلاة الجمعة واجبة ومحرّمة.

الحجية لهما معاً؛ لأَنه إنّما يؤدّي الى تنجيز كلا الحكمين الإلزاميين، مع العلم بعدم ثبوت أحدهما، ولا محذورَ في ذلك[١].

دفع التوهم المذكور.

ولكن الصحيح: أَنَّ هذا التوهُّم يقوم على أساس ملاحظة المدلول المطابقي في مقام التعارض فقط، وهو خطأ؛ فإنَّ كلاً من الدليلين المفروضين يدلُّ بالالتزام على نفي الوجوب المفاد بالآخر، فيقع التعارض بين الدلالة المطابقية لأَحدهما والدلالة الالتزامية للآخر، وحجيتهما معاً تؤدّي الى تنجيز حكمٍ والتعذير عنه في وقت واحد.

القول بسقوط الدلالتين الالتزاميتين عن الحجية دون المطابقيتين.

فان قيل: هذا يعني أَنَّ المحذور نشأ من ضم الدلالتين الالتزاميتين في الحجية الى المطابقيتين، فيتعين سقوطهما عن الحجية؛ لأَنهما المنشأ للتعارض[٢]، وتظلّ حجية الدلالة المطابقية في كل من الدليلين ثابتة.

الجواب على القول المذكور.

كان الجواب: أَننا نواجه في الحقيقة معارضتين ثنائيتين[٣]، والدلالة الالتزامية تُشكِّل أحد الطرفين في كل منهما، فلا مبررَ لطرح الدلالة الالتزامية إلّا التعارض، وهو ذو نسبة واحدة الى كلا طرفي المعارضة[٤]، فلابدَّ من سقوط الطرفين معاً[٥].

---

١). إذ لا يلزم منه مخالفة قطعيّة عملية.

٢). لأننا لو قصرنا النظر على المدلولين المطابقيين، فلا معارضة؛ إذ لا مانع من ثبوت الوجوب لصلاة الظهر والجمعة معاً.

٣). أولاهما: المعارضة بين المدلول المطابقي للدليل الأول والمدلول الالتزامي للدليل الثاني، وثانيتهما: المعارضة بين المدلول المطابقي للدليل الثاني والمدلول الالتزامي للدليل الأوّل.

٤). فترجيح شمول دليل الحجيّة للمدلول المطابقي دون الالتزامي، ليس أولىٰ من العكس.

٥). أي: سقوط المدلول المطابقي والالتزامي معاً، في كلٍّ من المعارضة الأولى والثانية.

القول بأن موجب طرح الدلالة الالتزاميّة خاصة هو كونها ساقطة عن الحجيّة استقلالاً أو تبعاً لسقوط المطابقية.

فإنْ قيل: المبرّر لطرح الدلالة الالتزامية خاصةً دون المطابقية، أَنّها ساقطة عن الحجية على أيّ حال، سواء رفعنا اليد عنها ابتداء أو رفعنا اليد عن الدلالتين المطابقيتين؛ لأَنَّ سقوط المطابقية عن الحجية يستتبع سقوط الالتزامية، فالدلالة الالتزامية إذن ساقطة عن الحجية على أيّ حال، إمّا سقوطاً مستقلاً، أو [بتبع] سقوط الدلالة المطابقية، ومع هذا فلا موجب للالتزام بسقوط الدلالة المطابقيّة.

الردّ على القول المذكور

كان الجواب: أَنَّ الدلالة الالتزامية في كلّ معارضة ثنائية تُعارض الدلالة المطابقية للدليل الآخر، وهي غير تابعة لها في الحجية[١]، ليدور أَمْرها بين السقوط الابتدائي والسقوط التبعي، فلا مُعيِّن لحلّ المعارضة بإسقاط الدلالتين الالتزاميتين خاصة.

برهان عدم شمول دليل الحجية لأحد المتعارضين المعيّن

وأَمّا الشق الثاني، وهو شمول دليل الحجية لأحدهما المعيَّن، فقد بُرهن على استحالته بأَنّه ترجيح بلا مرجح، إِلاّ أَنَّ هذا البرهان لا يطَّرد في الحالات التالية:

تساقط المتعارضين للعلم بعدم ثبوت ملاك الحجية في كل منهما

الحالة الاولى: أَنْ نعلم بأَنَّ ملاك الحجية والطريقية غير ثابت في كل من الدليلين في حالة التعارض[٢]، وفي هذه الحالة لا شك في سقوطهما معاً، بلا حاجة الى برهان[٣]؛ لأَنَّ المفروض عدم الملاك لحجيتهما.

---

١). وعليه: لا يلزم من سقوط المدلول المطابقي الواقع طرفاً للمدلول الالتزامي سقوط المدلول الالتزامي عن الحجية أيضاً.

٢). كما لو علمنا أن نكتة حجية خبر الثقة هي إفادته للظن الشخصي، فهذه النكتة لا تكون ثابتة في حال تعارض الخبرين ـ وإلاّ لزم حصول الظن الشخصي بثبوت المتنافيين ـ فيسقط كلاهما عن الحجية.

٣). إذ حتىٰ لو قلنا: الترجيح بلا مرجّح معقول، لا يمكن الحكم بحجية أحد الخبرين، لعدم ثبوت نكتة الحجية فيه.

شمول دليل الحجية لأحد المتعارضين للعلم بثبوت ملاكها فيه دون الآخر

الحالة الثانية: أنْ نعلم ـ بقطع النظر عن دليل الحجية[١] ـ بوجود ملاكها في كلٍّ منهما[٢]، وبأنّ الملاك في أحدهما المعيَّن أقوىٰ منه في الاخر، ولا شكَّ هنا في شمول دليل الحجية لذلك المعيَّن، ولا يكون ترجيحاً بلا مرجح؛ للعلم بعدم شموله للآخر، وكذلك الأمر إذا احتملنا أقوائية الملاك الطريقي في ذلك المعيَّن، ولم نحتمل الأقوائية في الآخر؛ فإنَّ هذا يعني: أَنَّ إطلاق دليل الحجيّة للآخر معلوم السقوط؛ لأنّه إما مغلوب أو مساوٍ ملاكاً لمعارضِه[٣]، وأَما إطلاق دليل الحجية لمحتمل الاقوائية فهو غير معلوم السقوط، فنأخذ به[٤].

شمول دليل الحجية لأحد المتعارضين للعلم بأقوائية ملاك الحجية فيه، أو احتمال أقوائيته

الحالة الثالثة[٥]: أنْ لا يكون الملاك محرَزاً بقطع النظر عن دليل الحجية، لا نفياً ولا إثباتاً، وإنّما الطريق الى إحرازه نفس دليل الحجية، ونفترض أنّنا نعلم بأنَّ الملاك لو كان ثابتاً في المتعارضين فهو في أَحدهما المعيَّن أقوىٰ، وهذا يعني: العلم بسقوط إطلاق دليل الحجية للآخر؛ لأنّه إما لا ملاك فيه، وإما فيه ملاك مغلوب، وأَمّا إطلاق دليل الحجية للمعيَّن، فلا علم بسقوطه، فيؤخذ به، ومثلُ ذلك ما إذا كان أَحدُهما المعيَّن محتمل الاقوائية على تقدير ثبوته دون الآخر، ومن

---

١). أي: نعلم من خارج دليل الحجية.

٢). كأن نعلم بوساطة الارتكاز العقلائي أن نكتة جعل الحجية للخبر ليست إفادته للظن الشخصي، بل قابليته في نفسه لإفادة الظن، وهو ما يصطلح عليه بالظن النوعي، فعليه تكون النكتة ثابتة في كلا الخبرين؛ لصلاحية كل منهما في نفسه لإفادة الظن حتىٰ مع فرض المعارضة.

٣). فإنّه مع تساوي الملاكين لا يمكن ثبوت الحجيّة لكلا الخبرين.

٤). أي: أنه في هذه الحالة لا يلزم من شمول دليل الحجية لأحد الخبرين المعيّن محذور الترجيح بلا مرجّح.

٥). وفرقها عن سابقتها: أنه في السابقة نحرز بسبب الارتكاز العرفي توفر ملاك الحجية في كلا الخبرين، واما هنا فلا نحرز توفره فيهما، وانما نحتمل ثبوته أو عدم ثبوته فيهما.

أَمثلة ذلك: أَنْ يكون أحد الراويين أوثقَ وأفقه من الراوي الآخر؛ فإنَّ نكتة الطريقية التي هي ملاك الحجية لا يحتمل كونها موجودة في غير الأوثق والأفقه خاصةً[1].

وهكذا يتضح: أَنَّ إبطال الشمول لأحدهما المعيَّن ببرهان استحالة الترجيح بلا مرجح، إنما يتجه في مثل ما إذا كان كلّ من الدليلين مورداً لاحتمال وجود الملاك الأقوى فيه.

إبطال الحجية التخييرية

وأما الشِّق الثالث، وهو إثبات الحجيّة التخييرية، فقد أُبطل بأَنَّ مُفاد الدليل هو كون الفرد مركزاً للحجية لا الجامع[2].

إثبات شمول دليل الحجية لأحد المتعارضين غير المعيّن

ويلاحظ: أَنَّ الحجيّة التخييرية لا ينحصر أمرها بحجيّة الجامع، ليقال بأَنَّ ذلك خلاف مُفاد الدليل، بل يُمكن تصويرها بحجيتين مشروطتين، بأَنْ يُلتزم بحجية كلّ من الدليلين، لكن لا مطلقاً، بل شريطة أَنْ لا يكون الآخر صادقاً[3]، فمركز كلٍّ من الحجيّتين الفرد لا الجامع، ولكن نرفع اليد عن إطلاق الحجيّة؛ لأجل التعارض، ولا تنافيَ بين حجيتين مشروطتين من هذا القبيل، ولا محذور في ثبوتهما، إذا لم يكن كذب كلّ من الدليلين مستلزماً لصدق الآخر[4]، وإلّا رجعنا

---

١). والحاصل: أنه في هذه الحالة أيضاً لا يلزم من شمول دليل الحجية لأحد الخبرين المعيَّن محذور الترجيح بلا مرجّح.

٢). فإن مفاد مفهوم آية النبأ ـ مثلاً ـ هو الحجية التعيينيّة، أي: حجيّة هذا الفرد، وذلك الفرد، وليس مفاده الحجيّة التخييرية، أي: حجيّة الجامع (أحد الخبرين).

٣). ثبوت الحجيّة التخييرية بهذا النحو لا يخالف مفاد دليلها، وانما يخالف إطلاقه.

٤). أي: أنَّ هذا التقييد يصح في حال التضاد (تجب صلاة الجمعة، وتحرم صلاة الجمعة)، ولا يصح في حال التناقض (صلِّ، ولا تصلِّ).

إناطة حجيّة كل منهما بصدق نفسه، وهو غير معقول[١].

الاعتراض بلغوية جعل الحجيتين المشروطتين

فإن قيل[٢]: ما دمنا لا نعلم الكاذب من الصادق، فلا نستطيع أَنْ نميِّز أَنَّ أيَّ الحجيتين المشروطتين تَحقق شرطُها لنعمل على أساسها، فأَيّ فائدة في جعلهما؟

كان الجواب: أَنَّ الفائدة نفي احتمال ثالث؛ لأَننا نعلم بأَنَّ أَحدَ الدليلين كاذب، وهذا يعني العلمَ بأَنَّ إِحدىٰ الحجيتين المشروطتين فعلية، وهذا يكفي لنفي الاحتمال الثالث[٣].

فائدة جعل الحجية التخييرية هي نفي احتمالٍ ثالث

وعلى ضوء ما تقدم يتضح:

أولاً: أَنَّ دليل الحجيّة يقتضي الشمول لاحدهما المعيَّن إذا كان ملاك الحجية على تقدير ثبوته أَقوىٰ فيه أو محتمل الأقوائية، دون احتمالٍ مماثلٍ في الآخر[٤].

ثانياً: أَنّه في غير ذلك لا يشمل كلاً من المتعارضين شمولاً منجّزاً.

ثالثاً: أَنّه مع ذلك يشمل كلاً منهما شمولاً مشروطاً بكذب الآخر؛ لأجل نفي الثالث، وذلك فيما اذا لم يكن كذب أحدهما مساوقاً لصدق الآخر.

---

١). أي: لا يصح أن يقال: دليل (صلِّ) حجة، إنْ كان دليل (لا تصلِّ) كاذباً؛ إذ أنَّ كذب الثاني لازم لصدق الأوّل، فتكون حجية دليل (صلِّ) منوطة بصدقه، وهذا غير معقول؛ فان الحجية لا تثبت للدليل بشرط صدقه؛ إذ على تقدير صدقه يكون إثبات الحجية له لغواً، واما التضاد فيصحّ فيه التقييد المذكور؛ لأَنَّ كذب الثاني لا يستلزم صدق الأول؛ لإمكان أن تكون صلاة الجمعة مستحبة.

٢). حاصله: إن اثبات الحجية التخييرية بالنحو المتقدم لغو.

٣). وهو: استحباب أو كراهة صلاة الجمعة في المثال.

٤). أي: أنَّ شمول دليل الحجيّة لأحد الدليلين المتعارضين المعيّن لا يكون ترجيحاً بلا مرجّح، إذا كنّا نعلم أو نحتمل أنّ ملاك الحجية فيه أقوىٰ.

هذه هي النظرية العامة للتعارض المستقر على مقتضى القاعدة[1].

● تنبيهات النظرية العامة للتعارض المستقر

ومن أجل تكميل الصورة عن النظرية العامة للتعارض المستقر، يجب أَنْ نُشير الى عدة أمور:

الاول: أنَّ دليل الحجية الذي يُعالَج حكم التعارض المستقر على ضوئه، **تارة** يكون دليلاً واحداً، **وأُخرى** يكون دليلين، وتوضيح ذلك باستعراض الحالات التالية:

حالة سريان التعارض الى دليل حجية الظهور

الاولى: إذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين صدوراً ظنيين دلالة، تعارضا معارضة مستقرة، فالتنافي بينهما يسري الى دليل الحجية، كما تقدم، وهو هنا دليل واحد، وهو: دليل حجية الظهور[2].

حالة سريان التعارض الى دليل حجية السند

الثانية: إذا افترضنا دليلين لفظيين قطعيين دلالةً، ظنيين سنداً، تعارضا معارضة مستقرة، فالتنافي بينهما يسري الى دليل الحجية، كما تقدم، وهو هنا دليل واحد، وهو: دليل حجية السند[3].

الثالثة: إذا افترضنا دليلين لفظيين ظنيين دلالةً وسنداً، فلا شك في سراية

---

١). إذا كان ملاك الحجية في أحد الدليلين أقوىٰ جزماً أو احتمالاً، كان هو الحجة، وإلّا فكلّ منهما حجة بنحو مشروط، لكن سيأتي من المصنف ص ٣٦٨ موافقة المشهور في اقتضاء القاعدة للتساقط دون الحجية المشروطة.

٢). دون دليل حجية السند؛ لأن المفروض القطع بصدورهما معاً، بلا حاجة الى دليل حجية السند، ليكون تطبيقه على أحدهما معارَضاً بتطبيقه على الآخر.

٣). دون دليل حجية الظهور؛ لفرض القطع بالدلالة دون حاجة الى دليل حجية الظهور.

حالات سريان التعارض الى كل من دليلي حجية الظهور وحجية السند

التنافي الى دليل حجيّة الظهور، ولكن هل يسري الى دليل حجية السند ايضاً؟

قد يقال بعدم السريان؛ إذ لا محذورَ في التعبُّد بكلا السندين، وإِنّما المحذور في التعبد بالمُفادين[١].

ولكنّ الصحيح هو السريان؛ لأَنَّ حجية الدلالة وحجية السند مرتبطتان إِحداهما بالأخرى، بمعنى: أَنَّ دليل حجية السند مُفاده هو التعبد بمُفاد الكلام المنقول، لا مجرد التعبد بصدور الكلام بقطعِ النظر عن مُفاده.

الرابعة: إذا افترضنا دليلين لفظيين، أَحدهما ظنيٌّ سنداً قطعيٌّ دلالة، والآخر بالعكس، ولم يكن بالإِمكان الجمع العرفي بين الدلالتين، فالتنافي الذي يسري هنا، لا يسري الى دليل حجية الظهور بمفرده، ولا إلى دليل حجية السند كذلك[٢]؛ إذ لا توجد دلالتان ظنيتان ولا سندان ظنيان، وإِنّما يسري إلى مجموع الدليلين، بمعنى: وقوع التعارض بين دليل حجية السِند في أَحدهما و دليل حجية الظهور في الآخر[٣]، فاذا لم يكن هناك مرجِّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر، طُبِّقت النظرية السابقة[٤].

الخامسة: إذا افترضنا دليلاً ظنياً دلالة وسنداً، معارِضاً لدليل قطعي دلالة وظني سنداً، وتعذّر الجمع العرفي، سرىٰ التنافي بمعنى وقوع التعارض بين دليل

---

١). لأنهما منشأ التعارض، فالتعبد بهما معاً غير ممكن، ولو قطعنا النظر عن الظهورين المتنافيين، فلا معارضة ولا محذور في التعبد بصدور كلا الخبرين.

٢). أي: بمفرده.

٣). لأنَّ التعبد بصدور الخبر الذي له دلالة قطعية معارضة لدلالة الآخر، ينافي التعبد بظهور الخبر القطعي الصدور.

٤). وهي التساقط إن لم يمكن جعل الحجية المشروطة.

حجية الظهور في ظني الدلالة ودليل السند في الآخر[١]، ويؤدّي ذلك الى دخول دليل السند لظني الدلالة في التعارض أيضاً؛ لما عرفت من الترابط[٢].

والمحصل النهائي لذلك: أنَّ دليل السند في أحدهما يُعارض كلاً من دليل حجيّة الظهور ودليل السند في الآخر.

السادسة: إذا افترضنا دليلاً ظنياً دلالة وسنداً، مُعارِضاً لدليل ظني دلالة وقطعي سنداً؛ سرىٰ التنافي الى دليل حجية الظهور؛ لوجود ظهورين متعارضين، ودخل دليل التعبد بالسند الظني في المعارضة[٣]؛ لمكان الترابط المشار اليه.

للتعارض المستقر مصداقان: التباين، والعموم من وجه

الثاني: أنَّ التعارض المستقر **تارة** يستوعب تمام مدلول الدليل، كما في الدليلين المتعارضين الواردين على موضوع واحد، **وأُخرى** يشمل جزءاً من المدلول، كما في العاميّن من وجه، وما تقدَّم من نظرية التعارض[٤] كما ينطبق على التعارض المستوعب، كذلك ينطبق على التعارض غير المستوعب، ولكن يختلف هذان القسمان في نقطة وهي: أنّه في حالات التعارض المستوعب بين دليلين ظنيين دلالة وسنداً، يسري التنافي الى دليل حجية الظهور، وبالتالي الى دليل التعبد بالسند، وأمّا في حالات التعارض غير المستوعب بينهما، فالتنافي

١). لأنَّ التعبد بظهور الخبر الأوّل المعارض للدلالة القطعية للخبر الثاني، ينافي التعبد بصدور الخبر الثاني.

٢). أي: أنَّ دخول ظهور الدليل الأوّل في المعارضة، لابد أن يتبعه دخول سنده فيها؛ لأنَّ ظهور الدليل لا يكون حجة دون حجية سنده؛ لمكان الترابط بينهما، وان التعبد بأحدهما دون الآخر لغو وبلا فائدة.

٣). فيكون دليل حجية الظهور والصدور في الخبر الأول معارضاً لدليل حجية الظهور في الخبر الثاني.

٤). وهو: إذا كان أحد الدليلين المتعارضين أقوىٰ ملاكاً، فهو الحجة دون الآخر، وإلّا كان كل منهما حجة بنحو مشروط.

يسري الى دليل حجية الظهور، ولكن لا يمتدّ الى دليل التعبد بالسند، بمعنى: أَنـّه لا موجبَ لرفع اليد عن سند كلّ من العامّين من وجهٍ رأساً[١].

فإنْ قيل: إنَّ التنافيَ في دليل حجية الظهور يتوقف على افتراض ظهورين متعارضين، ونحن لا نُحرز ذلك في المقام إلّا بدليل التعبد بالسند، فالتنافي في الحقيقة نشأ من دليل التعبُّد بالسند[٢].

كان الجواب: أَنَّ هذا صحيح، ولكنّه لا يعني طرحَ السند رأساً؛ فإنَّ مُفاد دليل التعبد بالسند ثبوت الكلام المنقول بلحاظ تمام ما له من آثار، ومن آثاره حجيّة عمومه في مادّة الاجتماع، وحجية عمومه في مادّة الافتراق، فإذا تعذّرَ ثبوت الأثر الأول للتعارض، ثبت الأثر الثاني، وهو معنىٰ عدم سقوط السند رأساً[٣]، وأَمّا حين يتعذّر ثبوتُ كلِّ ما للكلام المنقول من آثار، كما في حالات التعارض المستوعِب، فيقوم التعارض بين السندين لا محالة.

اذا تعارض مدلولا دليلين ظنيين سنداً، وقع التعارض ابتداءً في دليل التعبد بالسند

ومن هنا[٤] نستطيع أَنْ نعرف أَنـّه في كلِّ حالات التعارض بين مدلولي دليلين ظنيين سنداً، يقطع التعارض ابتداءً في دليل التعبد بالسند، لا في دليل حجيّة الظهور ـ لأَنـّنا لا نُحرز وجودَ ظهورين متعارضين إلّا من ناحية التعبُّد بالسند ـ فإنْ كان التعارُض مستوعِباً، سقط التعبُّد بالسند رأساً في كلٍّ منهما، وإلّا

---

١). بل يبقىٰ كل من السندين حجةً بلحاظ مادتي الافتراق، ويسقطان عن الحجية في مادة الاجتماع التي هي مادة المعارضة بين الظهورين.

٢). فالمناسب سقوط كلا السندين عن الحجيّة؛ لأنَّ التعارض ثابت بينهما أوّلاً.

٣). فالحاصل: ان تعارض السندين وان كان أمراً لازماً، لكنه لازم بمقدار التعارض الثابت بين الظهورين، وهو: مادة الاجتماع، فيسقط السندان عن الحجية بهذا المقدار، ولا موجب لسقوطهما بلحاظ مادة الافتراق.

٤). أي: من أنـّه بدون التعبد بالسند لا يمكن التعبد بالظهور.

سقط بمقداره، وأمّا ما كنّا نقوله من أنّ التنافيَ يسري الى دليل حجية الظهور، ويمتدّ منه إلى دليل التعبُّد بالسند، فهو بقصد تبسيط الفكرة؛ حيث أنّ التنافي بين السندين في مقام التعبد متفرّع على التنافي بين الظهورين في مقام الحجيّة على تقدير ثبوتهما، فكأنّ التنافي سرىٰ من دليل حجية الظهور إلى دليل التعبد بالسند، وأمّا من الناحية الواقعيّة، وبقدر ما نُمسك بأيدينا، فالتعارض منصبّ ابتداءً على دليل التعبّد بالسند؛ لأننا لا نُمسك بأيدينا سوى السندين[١].

الثالث: وقع البحث في أنّ المتعارضين، بعد عجزِ كلّ منهما عن إثبات مدلوله الخاص، هل يُمكن نفي الاحتمال الثالث بهما[٢]؟

وقد يُقرَّب ذلك بوجوه:

تقريبات إمكان نفي الاحتمال الثالث بالدليلين المتعارضين المتساقطين عن الحجية

أولها: التمسك بالدلالة الالتزامية في كل منهما لنفي الثالث[٣]؛ فإنّها غير معارَضة، فتبقىٰ حجّةً.

وهذا مبنِيٌّ على إنكار تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية[٤].

ثانيها: التمسك بدليل الحجية لإثبات حجيّة غير ما عُلم إجمالاً بكذبه[٥]؛

---

١). إذ لولا ثبوت السندين لا ثبوت للظهورين لكي يتحقق التعارض بينهما.

٢). أي: أن دليلي: تجب الجمعة وتحرم الجمعة، متعارضان ومتساقطان، فهل يمكن بواسطتهما نفي احتمال استحباب الجمعة؟

٣). فإنّ دليل وجوب الجمعة ينفي استحبابها التزاماً، وكذلك دليل حرمة الجمعة.

٤). أي: أنّ هذا البيان غيرُ تام على ما هو الصحيح من تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية.

٥). فإن دليلي: تجب الجمعة وتحرم الجمعة، نعلم بكذب احدهما غير المعيّن، واما الآخر فلا نعلم بكذبه.

فإنَّ المتعذِّر تطبيق دليل الحجية على هذا بعينه أو ذاك بعينه للمعارضة، وأما تطبيقه على عنوان غير معلوم الكذب اجمالاً، فلا محذورَ فيه[1]، لأنّه غير معارَض لا بتطبيقه على عنوانِ معلوم الكذب؛ لوضوح أنَّ جعل الحجية لهذا العنوان غير معقول، ولا بتطبيقه على عنوان تفصيلي كهذا أو ذاك؛ لعدم إحراز مغايرة العنوان التفصيلي لعنوان غير المعلوم.

ونلاحظ على ذلك: أَنَّ الخبرين المتعارضين، إما أنْ يُحتمل كذبهما معاً، أو لا[2]، فإنْ احتمل، ففي حالة كذبهما معاً، لا تعيُّنَ للمعلوم بالإجمال، ولا لغير المعلوم بالاجمال، لتُجعل الحجية له، وإن لم يحتمل كذبهما معاً، فهذا بنفسه ينفي احتمالَ الثالث، بلا حاجة الى التمسُّك بدليل الحجية.

ثالثها: وهو تعميقٌ للوجه الثاني، وحاصله: الالتزام بحجيّة كل من المتعارضين، ولكن على نحوٍ مشروط بكذب الآخر، وحيث يُعلم بكذب أحدهما، فيعلم بحجية أَحدهما فعلاً، وهذا يكفي لنفي الثالث[3]، وقد تقدمت الإشارة الى ذلك[4].

دليل الحجية لبّي غالباً والأدلة اللفظية إمضاء له

الرابع: ينبغي أَنْ يُعلم أَنّا في تنقيح القاعدة على ضوء دليل الحجية، كنا نستبطن افتراضاً، وهو التعامل مع أَدلة الحجية بوصفها أدلةً لفظية، لا تُرفع اليد عن إطلاقها إلّا بقدر الضرورة، إلاّ أَنَّ هذا الافتراض لا ينطبق على الواقع؛ لأنَّ دليل الحجية في الغالب لُبيٌّ مرجعه الى السيرة العقلائية وسيرة المتشرعة والإجماع،

---

١). وإذا ثبتت حجيته، ثبت بذلك انتفاء الاستحباب.

٢). بأن نجزم بصدق أحدهما.

٣). ولكن سيأتي منه بعد قليل التراجع عن ذلك في النتيجة الأولى من التنبيه الرابع.

٤). في هذا الجزء ٣٦١.

والأدلة اللفظية ـ إذا تمت ـ تُعتبر إِمضائيةً[١]، فتنصرف الى نفس مُفاد تلك الأَدلة اللبِّية وتتحدد بحدودها.

وعلى هذا الأساس سوف تتغير نتيجتان من النتائج التي انتهينا اليها سابقاً.

مع كون دليل الحجية لبيّاً، لا يمكن نفي احتمال ثالث بعد تساقط المتعارضين

الاولى: ما كُنّا نفترضه من التمسُّك بإِطلاق دليل الحجية لإثبات حجيّةٍ في كلٍّ من المتعارضين مشروطةٍ بكذب الآخر[٢]، وكنا نستفيدُ من ذلك [نفيَ] احتمالِ الثالث؛ فإنَّ هذا الافتراض يناسب الدليلَ اللفظيَّ الذي له اطلاق يشمل المتعارضين بحدِّ ذاته[٣]، وأمّا إذا كان مدرك الحجية الأدلة اللبِّية من السيرة العقلائية وغيرها، فلا إطلاق فيها للمتعارضين رأساً[٤]، فلا يُمكن أَنْ نثبت بها حجيتين مشروطتين على النحو المذكور.

بناء على كون دليل الحجية لبيّاً يسقط الدليل الظني السند عن الحجية رأساً، اذا عارض دليلاً قطعي الصدور

الثانية: ما كنا نفترضه في حالة تعارض الدليل اللفظي القطعي سنداً مع الدليل اللفظي الظني سنداً، وعدم إمكان الجمع العرفي، من وقوع التعارض بين دليل حجية الظهور في الأول، ودليل حجية السند في الثاني؛ فإنَّ هذا يناسب الاقرار بتماميّة كلٍّ من هذين الدليلين في نفسه، وصلاحيته لمعارضة الآخر، مع أَنَّ الواقعَ بناءً على أَنَّ دليل حجية السند ـ أيْ: حجية خبر الواحد ـ السيرة، قصورُهُ في نفسه عن الشمول لمورد المعارضة المستقرة لظاهر كلامٍ قطعيِّ الصدور من الشارع؛ لعدم انعقاد السيرة في مثل ذلك على التعبُّد بنقل المعارض[٥].

---

١). أي: أنها امضاء للسيرة العقلائية، ولا تبيّن مطلباً اكثر ممّا انعقدت عليه سيرة العقلاء.

٢). لأنَّ تعذر التمسك باطلاق الدليل لا يستدعي رفع اليد عن أصله، بل عن إطلاقه فقط.

٣). لأنَّ تعذرَ التمسك باطلاق دليل لا يستدعي رفعَ اليد عن أصله، بل عن اطلاقه فقط، فيؤخذ به بنحوٍ مشروط.

٤). لأن السيرة انعقدت على العمل بالخبر غير المعارَض، وأمّا المعارَض فإنّ العقلاء لا يعملون به أبداً حتىٰ بنحو مشروط.

٥). فالصحيح: سقوط الخبر الظني عن الحجية رأساً، لا القول بأنه حجة معارضة لظهور الدليل

-٣-
حُكم التعارض على ضوء الاخبار الخاصّة

الروايات الخاصة الواردة في علاج التعارض على قسمين:

الرواياتالخاصة بعلاج التعارض قسمان: روايات العرض على الكتاب. وروايات العلاج

أحدهما: ما يتصلُ بحالات التعارض بين الدليل القطعي السند والدليل الظني السند؛ إذ قد يقال بوجود ما يدلّ على إلغاء حجية الدليل الظني السند في هذه الحالة[1]، على نحوٍ نرفع اليد بذلك عمّا قد يكون هو مقتضىٰ القاعدة من تعارض دليل التعبّد بالسند في أحدهما مع دليل التعبد بالظهور في الآخر وتساقطهما، ونسمّي روايات هذا القسم بروايات العَرْض على الكتاب؛ لأَنّها تقتضي عرض الأَخبار على الكتاب.

والقسم الآخر: ما يتصل بحالات التعارض بين الدليلين الظنيين سنداً[2]؛ إذ قد يقال بوجود ما يدلُّ على عدم التساقط وثبوت الحجيّة لأُحد المتعارضين تعييناً أو تخييراً، على نحوٍ نرفع اليدَ به عمّا تقتضيه القاعدة من التساقط. ونسمّي

القطعي الصدور.

١). كما تقدّم قبل قليل في النتيجة الثانية.

٢). كما لو عارض خبر الثقة خبراً مثله، بنحوٍ لا يمكن معه الجمع بينهما.

روايات هذا القسم بروايات العلاج.

وسنتكلم عن هذين القسمين تباعاً.

١ ـ روايات العرض على الكتاب

ويُمكن تصنيف هذه الروايات الى ثلاث مجاميع:

دلالة روايات استنكار صدور مخالف الكتاب عن المعصومين على سقوط الخبر المخالف عن الحجية

المجموعة الاولى: ما وردَ بلسان الاستنكار والتحاشي عن صدور ما يخالف الكتاب من المعصومين، من قبيل رواية أيوب بن راشد عن أَبي عبد الله عليه السلام قال: (ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف)[١]؛ فإِنَّ التعبير بزخرف يدل على نفي الصدور مع الاستنكار والتحاشي، وهذه الروايات تدلّ على سقوط كلّ خبر مخالف للكتاب عن الحجية[٢]، وبهذا تُقيدُ دليلَ حجيّة السند على تقدير ثبوت الاطلاق فيه[٣].

الاشكال على الدلالة المذكورة لروايات الاستنكار

وقد يستشكل في ذلك **تارة** بأَنَّ الروايات المذكورة لا تنفي الحجيّة وليست ناظرة اليها، وإِنّما تنفي صدور الكلام المخالف، فلا تُعارِضُ دليلَ حجيّة السند لتقيّده، وإِنّما تُعارض نفسَ الروايات الدالّة على صدور الكلام المخالف.

وأخرى بأَنَّ موضوع هذه الرواية غيرُ الموافق لا المخالف، ولازم ذلك عدم العمل بالروايات التي لا تَعَرُّض في القرآن الكريم لمضمونها[٤].

---

١). وسائل الشيعة ج ٢٧، ابواب صفات القاضي، الباب ٩ الحديث ١٢.

٢). وبهذا يبطل ما تقدّم من وقوع التعارض بين دليل حجية خبر الثقة ودليل حجية ظهور الكتاب؛ فان الخبر بناءً على هذا ساقط عن الحجية رأساً، فلا يكون معارضاً لظاهر الكتاب.

٣). أي: على تقدير كون دليل الحجية لفظياً له اطلاق يشمل المتعارضين بحدّ ذاته، ولكن اتضح أنه السيرة العقلائية التي هي دليل لبّي ليس له اطلاق.

٤). كالرواية الدالة على أنّ صلاة الصبح ركعتان، وهذا ما لا يمكن الالتزام به.

وثالثة بأنَّ صدور الكلام المخالف من الأئمة معلوم وجداناً، كما في موارد التخصيص والتقييد، وهذا يكشف عن لزوم تأويل تلك الروايات، ولو بحملها على المخالفة في أصول الدين.

ردّ الاشكال المتقدم بفروعه الثلاثة

والجواب: أمّا على الأول، فبأنَّ نفيَ الصدور بروح الاستنكار يدلُّ بالالتزام العُرفي على نفي الحجية، وأمّا على الثاني، فبأنَّ ظاهرَ عدم الموافقة عدمُها بنحو السالبة بانتفاء المحمول[1]، لا السالبة بانتفاء الموضوع، التي تحصل بعدم تطرق القرآن للمضمون رأساً، وأمّا على الثالث، فبأَنَّ نفس الاستنكار والتحاشي قرينة عُرفية على تقييد المخالف بما كان يقتضي طرح الدليل القرآني [وإلغاءَه] رأساً، فلا يشمل المخالف بالتخصيص والتقييد ونحوهما، ممّا لا استنكار فيه، بعد وضوح بناء البيانات الشرعية على ذلك[2].

الروايات التي تنيط العمل بالرواية بأن تكون موافقة للكتاب

المجموعة الثانية: ما دلَّ على إناطة العمل بالرواية بأَنْ [تكون موافقة للكتاب وعليها] شاهد منه، من قبيل رواية ابن أَبي يعفور قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به، ومنهم من لا نثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلّا فالذي جاءَ به أولىٰ به)[3].

وهذه الرواية ونظائرها تساوق في الحقيقة إلغاءَ حجية خبر الواحد؛ لأنها تنهىٰ عن العمل به في حالة عدم تطابقه مع القرآن الكريم، ولا محصّل عرفاً لجعل

---

١). أي: أنَّ القرآن الكريم اذا تطرّق لمضمون الخبر بنحو عدم الموافقة له، فهو زخرف.

٢). أي: على التخصيص والتقييد.

٣). وسائل الشيعة، ج ٢٧، ابواب صفات القاضي، الباب ٩ الحديث ١١.

الحجية له في خصوص حالة التطابق؛ لكفاية الدلالة القرآنية حينئذٍ[١]، وعليه فيرد على الاستدلال بها: أَنـّها بنفسها أَخبارُ آحاد، ولا يُمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على نفي حجية خبر الواحد[٢]، هذا إضافة الى أَنّنا لو سلّمنا أَنـّها لا تُلغي حجية خبر الواحد على الاطلاق، فلا شكَّ في أَنها تسلب الحجية عن الخبر الذي ليس له موافق من الكتاب الكريم، ومضمونها نفسه لا يوافق الكتاب الكريم، بل يخالفه؛ بناءً على دلالة الكتاب وغيره من الأدلة القطعية على حجيّة خبر الثقة [مطلقاً]، فيلزم من حجيّتها عدمُ حجيتها[٣].

الاشكال على روايات الاناطة بموافقة الكتاب بأنها تساوق إلغاء حجية خبر الواحد

الروايات الدالة على نفي الحجية عمّا يخالف الكتاب، ودلالتها على تخصيص دليل حجية الخبر

المجموعة الثالثة: ما دلَّ على نفي الحجية عمّا يخالف الكتاب الكريم، من قبيل رواية جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام أَنّه قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إنَّ على كلّ حق حقيقةً، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه)[٤].

وتُعتبر هذه المجموعة مخصّصةً لدليل حجية الخبر، لا مُلغيةً للحجية رأساً[٥]، ونتيجةُ ذلك: عدم شمول الحجية للخبر المعارض للكتاب الكريم، وبعد أَخذ الكتاب بوصفه مصداقاً لمطلق الدليل القطعي، على ضوء مناسبات الحكم والموضوع، يثبت أَنَّ كلّ دليلٍ ظنيٍّ يخالف دليلاً قطعيَّ السند يسقط عن

---

١). فيكون جعل الحجية للخبر في هذه الحال لغواً.
٢). لأنه دور واضح.
٣). أي: يلزم من قبول مضمون هذه المجموعة من الأخبار عدم حجيتها.
٤). وسائل الشيعة، ج ٢٧، ابواب صفات القاضي، الباب ٩ الحديث ٣٥.
٥). لأنها تنفي الحجية عن حصة واحدة من الخبر، وهي المخالفة للقرآن.

الحجية[١]، والمخالفة هنا حيث لم تَرِدْ في سياق الاستنكار، بل في سياق الوقوف عند الشبهة، فلا تختصّ بالمخالفة التي تقتضي طرحَ الدليل القرآني رأساً كما في المجموعة الاولى، بل تشمل كلَّ حالات التعارض المستقر، بما في ذلك التباين والعموم من وجه.

وقد يُعترض على ذلك باعتراضين.

الاعتراض على الروايات المذكورة بأنها ليست مخصصة لدليل حجية الخبر

الاول: أَنَّ هذه المجموعةَ لا تختصّ بأَخبار الآحاد، بل تشمل كلَّ أَمارة تؤدّي الى مخالفة الكتاب، فلا تكون أَخصَّ مطلقاً من دليل حجية الخبر[٢]، بل قد تكون النسبة هي العموم من وجه[٣].

الجواب عن الاعتراض المذكور

والجواب: أَنَّ الصحيح تقديم إطلاق هذه المجموعة ـ عند التعارض ـ على دليل حجية الخبر، باعتبار حكومتها عليه؛ إذ هي كأدلة المانعيّة والشرطيّة فَرِضَ فيها الفراغ عن أصل حجية بعض الأَمارات؛ ليصحَّ استثناء بعض الحالات من ذلك[٤]، وهذا معنى النظر المستوجب للحكومة، أضف الى ذلك[٥] أَنَّ خبر الثقة هو القدر المتيقن منها؛ باعتباره الفرد البارز من الأَمارات، والمتعارف والداخل في

---

١). وعليه فالمدار في سلب الحجية عن الخبر هو مخالفته للدليل القطعي الأعم من الكتاب والسنّة المتواترة.

٢). لكي تكون مخصصة لدليل حجية الخبر بخصوص الخبر غير المخالف للكتاب.

٣). لأنّها تسلب الحجية عن الأمارة المخالفة الأعم من الخبر وغيره، بينما دليل الحجية يثبتها للخبر الأعم من الموافق وغيره، ومادة الاجتماع هي (الخبر المخالف).

٤). أي: أن المجموعة فرضت الفراغ عن حجية الخبر في الجملة، وخصصتها بالخبر الموافق، فهي نظير دليل (لا تصلِّ في ما لا يؤكل لحمه) الناظر الى دليل وجوب الصلاة والمحدِّد له بخصوص الصلاة التي لا يلبس فيها ما لا يؤكل لحمه.

٥). أي: لو سلمنا عدم حكومة المجموعة على دليل حجية الخبر، ندَّعي أنه لابد في مادة الاجتماع من ترجيح المجموعة والحكم بعدم حجية الخبر المخالف.

محل الابتلاء وقتئذٍ، الذي كان يُترقَّب مخالفته للكتاب تارة وموافقته أخرى[١].

الاعتراض الثاني على الروايات المذكورة بأنَّ مقتضى اطلاقها طرح الخبر مطلقاً

الثاني: أنَّ هذه المجموعة تدلّ على إسقاط ما يخالف الكتاب عن الحجية، والمخالفة كما تشمل التنافي بنحو التباين أو العموم من وجه، كذلك تشمل التنافي بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة؛ لأَنَّ ذلك كلّه يصدق عليه المخالفة، فيكون مقتضى إطلاقها طرحُ ما يعارض الكتابَ الكريم مطلقاً، سواء كان تعارضاً مستقراً أو غيرَ مستقر.

وقد أُجيب على هذا الاعتراض بوجهين:

وجهان في الجواب عن الاعتراض الثاني

احدهما: أنَّ المعارضةَ بنحوِ التخصيص أو التقييد ونحوهما، ليست بمخالفة؛ لأَنَّ الخاصّ والمقيَّد والحاكم قرينةٌ على المراد من العام والمطلق والمحكوم[٢].

والآخر: أنّنا نعلم إجمالاً بصدور كثير من المخصصات والمقيدات للكتاب عن الأئمة، وهذا إنْ لم يُشكّل قرينة متصلة تصرف عنوان المخالفة في هذه الروايات الى [الأنحاء] الاخرى من المخالفة، أي: التعارض المستقر، فلا أَقلّ من سقوط الاطلاقات القرآنية عن الحجية بالتعارض فيما بينها على اساس العلم الاجمالي[٣]، فتبقى الأخبار المخصصة على حجيتها[٤].

---

١). أي: لو لم نرجّح في مادة الاجتماع المجموعة، وجعلناها مختصة بغير الخبر، فلازم ذلك اخراج الفرد المتيقن من المجموعة، وجعلها مختصة بالفرد غير المتيقن، وهو بعيد ومستهجن عرفاً.

٢). والقرينة لا يصدق عليها عرفاً أنها مخالفة لذي القرينة، وعليه لا يكون الخاصّ وأخواه مشمولين للمجموعة الثالثة التي تسلب الحجية عن المخالف.

٣). أي: العلم الاجمالي بطروّ التخصيص والتقييد على بعض العمومات والمطلقات القرآنية.

٤). لأن سبب سقوط الخبر عن الحجية معارضته لاطلاق الكتاب، والمفروض أن الاطلاق سقط

ملاحظات المصنف علـى الوجـهين المـذكورين

ونلاحظ على هذين الوجهين: أنَّ المخالفة للقرآن المسقطة للخبر عن الحجية، إنْ أُريد بها المخالفة لدلالة قرآنية ولو لم تكن حجة، فكلا الجوابين غير صحيح؛ لأنَّ القرينة المنفصلة[١] والتعارض على أساس العلم الاجمالي[٢] لا يرفع أصل الدلالة القرآنية، ولا يُخرج الخبر عن كونه مخالفاً لها.

وإنْ أُريد بها المخالفة لدلالة قرآنية حجّة في نفسها، وبقطع النظر عن الخبر المخالف لها، فالجواب الثاني صحيح؛ لأنَّ الدلالة القرآنية ساقطة عن الحجية بسبب العلم الاجمالي ما لم يُدَّعَ انحلاله، وأمّا الجواب الأول فهو غير صحيح؛ لأنَّ الخاصّ مخالف لدلالة العام التي هي حُجة في نفسها وبقطع النظر عن ورود الخاص.

وإنْ أُريد بها المخالفة لدلالة قرآنية واجدة لمقتضى الحجية حتى بعد ورود الخبر المخالف، صحَّ كلا الجوابين؛ لأنَّ[٣] مقتضى الحجيّة في العام غير محفوظ بعد ورود القرينة المنفصلة، واختصت المخالفة المسقطة للخبر عن الحجية بالمخالفة على وجهٍ لا يصلح للقرينية.

وأَوجه هذه الاحتمالات أَوسطها[٤].

عن الحجية بسبب العلم الإجمالي.

١). في الجواب على الوجه الأوّل.

٢). في الجواب على الوجه الثاني.

٣). هذا بيان لصحة الوجه الأول من الجواب، وأما بيان صحة الوجه الثاني فلم يُشِرْ له، لاتضاحه بما ذكره على الاحتمال الثاني.

٤). وعليه يكون الصحيح هو الوجه الثاني من الجواب دون الأول، ولكن يلاحظ: أنَّ رفض الوجه الأول مخالف للوجدان العرفي.

الجواب عن الاعتراض بناء على تسليم اطلاق روايات المجموعة الثالثة للمعارضة غير المستقرة

ويمكن أَنْ يجاب أَيضاً ـ بعد الاعتراف بتماميّة الاطلاق في روايات هذه المجموعة للمعارضة غير المستقرة ـ [بأنَّ] هناك مخصصاً لهذا الاطلاق[١]، وهو ما ورد في بعض الأخبار العلاجية ممّا يستفاد منه الفراغ عن حجية الخبر المخالف [للكتاب] في نفسه؛ ففي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: (قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتابَ الله فخذوه، وما خالف كتابَ الله فردّوه؛ فإِنْ لم تجدوهما في كتاب الله، فاعرضوهما على أخبار العامة...)[٢]؛ فإِنَّ الظاهر من قوله: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان) أَنَّ الامام عليه السلام بصدد علاج مشكلة التعارض بين حديثين معتبرين في نفسيهما لولا التعارض[٣]، فيكون دليلاً على عدم قدح المخالفة [للكتاب] في الحجية الاقتضائية[٤]، نعم لا يوجد فيه إطلاق يشمل جميع أقسام الخبر المخالف [للكتاب][٥]؛ لأنـّه ليس في مقام بيان هذه الحيثية ليتمَّ فيه الاطلاق، فلابدَّ من الاقتصار على المتيقَّن من مُفاده، وهو مورد القرينيّة[٦].

---

١). وهذا المخصص يخرج (المقيّد والمخصص والحاكم) من بين أقسام الخبر المخالف.

٢). وسائل الشيعة، ج ٢٧، ابواب صفات القاضي الباب ٩ الحديث ٢٩.

٣). إذ لو كانت المخالفة للكتاب وحدها كافيةً لإسقاط الخبر عن الحجيّة وإن لم يكن معارَضاً بمثله، لكان المناسب أن يقول: اذا ورد عليكم حديث مخالف للكتاب فدعوه وان لم يكن له معارض.

٤). الثابتة للخبر في نفسه على تقدير عدم معارضته بخبر آخر مثله.

٥). أي: حتىٰ لو كانت المخالفة بنحو التباين أو العموم من وجه.

٦). أي: (الخاص والمقيّد والحاكم) وبهذا القدر المتيقن نخصص اطلاق روايات المجموعة الثالثة.

٢ ـ روايات العلاج

ويُمكن تصنيف روايات العلاج إلى عدة مجاميع، أهمها مجموعة التخيير ومجموعة الترجيح.

●روايات التخيير

المجموعة الاولى: ما استدل به من الروايات على التخيير بمعنىٰ: جعل كلّ منهما حجةً على سبيل التخيير، والحديث عن ذلك يقع **تارة** في مقام الثبوت وتصوير إمكان جعل الحجية التخييرية، **وأخرىٰ** في مقام الإثبات ومدىٰ دلالة الروايات على ذلك.

أما البحث الثبوتي، فقد يقال فيه: إنَّ الحجيَّة التخييرية غيرُ معقولة؛ لأنَّه إما أنْ يراد بها جعل حجية واحدة، أو جعل حجيتين مشروطتين.

الاشكال على روايات التخيير بأن التخيير ممتنع ثبوتاً

أما الاول: فهو ممتنع؛ لأنَّ هذه الحجية الواحدة إنْ كانت ثابتة لأحد الخبرين بالخصوص، فهو خُلف تخييريتها، وإنْ كانت ثابتة للجامع بين الخبرين[١] بنحوِ مطلق الوجود ـ أي الجامع أينما وُجِد[٢] ـ لزم سريان الحجيّة الى كلا الفردين[٣] مع تعارضهما، وإنْ كانت ثابتة للجامع بنحو صِرف الوجود[٤]، لم تَسْرِ الى كلّ من الخبرين؛ لأنَّ ما يتعلّق بصرف الوجود لا يسري الى الفرد، ومن

---

١). أي: أحدهما.
٢). أي: سواء وجد في الخبر الأول أم في الخبر الثاني.
٣). لأنَّ عنوان الأحد ثابت لكلٍّ منهما.
٤). أي: للأحد بما هو أحد، دون ملاحظته ثابتاً في هذا الخبر أو في ذاك.

الواضح[١] أنّ صِرف وجود الجامع بين الخبرين ليس له مدلول ليكون حجة في اثباته.

وأما الثاني: فهو ممتنع أيضاً؛ لأنّ حجية كلٍّ من المتعارضين إن كانت مشروطة بالالتزام به، لزم عدم حجيتهما معاً في حالة ترك الالتزام بشيءٍ منهما[٢]، وإنْ كانت مشروطة بترك الالتزام بالاخر، لزمت حجيتهما معاً في الحالة المذكورة[٣].

ردّ الاشكال بامكان تصوير التخيير ثبوتاً

والجواب: أنّ بالإمكان تصوير التخيير بالالتزام بحجية كلّ منهما بشرط ترك الالتزام بالآخر، مع افتراض وجوب طريقيّ للالتزام بأحدهما[٤].

وأما البحث الإثباتي، فهناك روايات عديدة استدل بها على التخيير.

الاستدلال برواية علي بن مهزيار على التخيير إثباتاً

منها: رواية علي بن مهزيار قال: (قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسنعليه السلام: اختلف اصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد اللهعليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروىٰ بعضهم أنْ صلِّهما في المحمل، وروىٰ بعضهم لا تصلّهما إلّا على الأرض، فأَعْلِمني كيف تصنعُ أنت؛ لاقتديَ بكَ في ذلك، فوقَّععليه السلام: موسَّعٌ عليك بأيَّةٍ عملت)[٥].

وفقرة الاستدلال منها قولهعليه السلام: (موسَّع عليك بأيَّةٍ عملت) الواضح في

---

١). أي: يردُّ هذا الاحتمال أن الأحد بما هو أحد، ليس له مدلول يكشف عنه، ليمكن ثبوت الحجية له والتعبد بمدلوله.

٢). والحال أنه لا إشكال في ثبوت إحدىٰ الحجيتين.

٣). والحال ثبوت إحداهما فقط؛ إذ لا يمكن ثبوت المتعارضين معاً في حقّ المكلّف.

٤). بأن يلزم المولىٰ المكلف بالأخذ بأحدهما، ثم يجعل الحجية لكلّ منهما مشروطة بترك الآخر.

٥). وسائل الشيعة، ج ٣، ابواب القبلة، الباب ١٥ الحديث ٨.

الدلالة على التخيير وإمكان العمل بكل من الحديثين المتعارضين.

ولكن نلاحظ على ذلك:

ردّ الاستدلال المذكور بدلالة الرواية المذكورة على التخيير الواقعي لا الظاهري

أولاً: أنَّ الظاهر منها إرادة التوسعة والتخيير الواقعي(١) لا التخيير الظاهري بين الحجّيتين(٢)؛ لظهور كلٍّ من سؤال الراوي وجواب الإمام في ذلك(٣)، أمّا ظهور السؤال؛ فلأنّه مقتضىٰ التنصيص من قِبَلِه على الحكم الذي تعارض فيه الخبران، الظاهر في استعلامه عن الحكم الواقعي، على أنَّ قوله: (فأعْلِمني كيف تصنعُ أنت لأقتدي بك) كالصريح في أنَّ السؤال عن الحكم الواقعي للمسألة، فيكون مقتضىٰ التطابق بينه وبين الجواب كونَ النظر في كلام الامام عليه السلام الى ذلك أيضاً؛ إذ لا وجهَ لصرف النظر مع تعيين الواقعة عن حكمها الواقعي الى الحكم الظاهري العام، وأمّا ظهور الجواب في التخيير الواقعي، فباعتبار أنّه المناسب [لحال] الامام عليه السلام العارف بالاحكام الواقعيّة والمتصدّي [لبيانها](٤) فيما إذا كان السؤال عن واقعة معيّنة بالذات(٥).

ردّ الاستدلال المذكور بعدم دلالة الرواية على التخيير في حال التعارض المستقر

وثانياً: لو تنزّلنا وافترضنا أنَّ النظر الى مرحلة الحكم الظاهري والحجية، فلا يمكن أنْ يُستفاد من الرواية التخيير في حالات التعارض المستقر؛ لأنَّ موردها التعارض بين مضمونين بينهما جمع عرفي(٦)، بحمل النهي على الكراهة،

---

١). كالتخيير الثابت في مثل شرب الماء، الذي هو عبارة أُخرىٰ عن الإباحة.
٢). وانه لو اختار احدهما يكون ملزماً بمتعلقه، ولا يكون مخيراً بين امتثاله وتركه.
٣). أي: في التخيير الواقعي بين صلاة نافلة الفجر في المحمل او على الارض، دون الظاهري وهو: الأخذ بأحد الخبرين.
٤). وأما بيان الحكم الظاهري فهو وظيفة المجتهد الجاهل بالاحكام الواقعية.
٥). واما اذا كان السؤال عن واقعة كلية، فان جوابه عليه السلام يكون ظاهراً في بيان الحكم الظاهري.
٦). أي: موردها التعارض غير المستقر.

بقرينة الترخيص، فقد يُراد بالتخيير حينئذٍ التوسعة في مقام العمل بالأخذ بمفاد دليل الترخيص، أو دليل النهي؛ لعدم التنافي بينهما؛ لكون النهي غيرَ إلزاميٍّ، لا جعل الحجيّة التخييرية بالمعنى المدّعى[1].

الاستدلال على التخيير إثباتاً بمكاتبة الحميري

ومنها: مكاتبة الحميري عن الحجةعليه السلام؛ إذ جاء فيها: (يسألني بعض الفقهاء عن المصلّي إذا قام من التشهد الأول الى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أنْ يكبّر، فإنَّ بعض أصحابنا قال: لا يجبُ عليه التكبير ويُجزيه أنْ يقول: بحولِ الله وقوّته أقوم وأقعد، فكتبعليه السلام في الجواب: إنَّ فيه حديثين، أمّا أحدهما، فإنّه إذا انتقل من حالة الى حالة أخرى، فعليه التكبير، وأما الآخر، فإنّه روي: إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر، ثم جلس ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، وكذلك التشهّد الأول يجري هذا المجرى، وبأيّهما أخذتَ من جهة التسليم كان صواباً)[2].

وفقرة الاستدلال منها قولهعليه السلام: (وبأَيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً)، والاستدلال بها لعلّه أوضح من الاستدلال بالرواية السابقة، باعتبار كلمة (أخذت من جهة التسليم) التي قد يُستشعر منها النظر الى الحجيّة والتعبّد بأحد الخبرين.

عدم وجاهة الاستدلال بالمكاتبة على التخيير

والصحيح: أنَّ الاستدلال بالرواية غير وجيه؛ لأنَّ السائل في هذه الرواية لم يفرض خبرين متعارضين، وإنّما سأل عن مسألة اختلف الفقهاء في حكمها الواقعي، وإنما يراد الاستدلال بها على التخيير، باعتبار ما في جواب الامامعليه السلام من

١). وهو التخيير بين خبرين متعارضين تعارضاً مستقراً.
٢). وسائل الشيعة، ج ٤ ابواب السجود، الباب ١٣ الحديث ٨.

نقل حديثين متخالفين وترخيصه في التسليم بأيّهما شاء، إلّا أنَّ هذا الجواب غير دالّ على التخيير المدَّعى، وذلك لعدة أمور:

الأول: ظهور كلام الامام عليه السلام في الرخصة الواقعيّة لا التخيير الظاهري بين الحجتين، كما تقدم في الرواية السابقة[١].

الثاني: أنَّ جملة (وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى) **تارة** تفترض جزءاً من الحديث الثاني، **وأخرى** تفترض كلاماً مستقلاً يُضيفه الإمام إلى الحديثين.

فاذا كانت جزءاً من الحديث ـ ولو بقرينة أنّه مورد لسؤال الراوي الذي قال عنه الامام: إنَّ فيه حديثين ـ كان الحديثان متعارضين[٢]، إلّا [أنّه][٣] من التعارض غير المستقر، الذي فيه جمع عرفي واضح، لا باعتبار أخصيّة الحديث الثاني فحسب، بل باعتبار كونه ناظراً الى مدلول الحديث الأول وحاكماً عليه[٤]، وعدم استحكام التعارض بين الحاكم والمحكوم أمرٌ واضح عرفاً، ومقطوع به فقهيّاً، بحيث لا يحتمل أنْ يكون للشارع حكم على خلاف الجمع العرفي فيه[٥]، فيكون هذا بنفسه قرينة على أنَّ المقصود من التخيير الترخيص الواقعي[٦].

---

١). من أنَّ السؤال عن واقعة معيّنة، ظاهر في السؤال عن حكمها الواقعي، ومن ظهور جواب الامام عليه السلام في بيان الحكم الواقعي؛ لأنه المناسب لكونه العارف بالاحكام والمبيّن لها.

٢). لأنَّ الأول يثبت التكبير في الانتقال من كلّ حالةٍ، والثاني ينفي التكبير في حالة معيّنة هي الانتقال من السجدة أو التشهد الى القيام، فيكون مخصصاً للأوّل.

٣). المناس: إلا أنّه.

٤). نظير ما لو قيل: اكرم كلَّ عالم، وقيل: الفاسق ليس عالماً.

٥). أي: لا يحتمل ان يحكم الإمام بالتخيير في موارد الجمع العرفي، ويخيّر المكلف بالعمل بالدليل الحاكم أو المحكوم.

٦). لا التخيير الظاهري بين الخبرين.

وإذا كانت جملة مستقلة، وكان الحديث الثاني متكفّلاً لحكم القيام من الجلوس بعد السجدة الثانية، وأنّه ليس على المصلي تكبير فيه، فلا تعارض بين الحديثين في مورد سؤال الراوي، وهو الانتقال من التشهد الى القيام[١]، فيكون هذا بنفسه قرينة على أنَّ المراد هو الترخيص الواقعي[٢].

الثالث: انه لو تمت دلالة الرواية على التخيير الظاهري في الحجية، فموردُها الحديثان القطعيان اللذان نقلهما الامام بنفسه، كما يناسبه التعبير عنهما بالحديثين، الظاهر في كونهما سنّة ثابتة عن آبائه المعصومين، فلا يمكن التعدّي منه[٣] الى التعارض بين خبرين ظنيين سنداً؛ لاحتمال أنْ يكون مزيد اهتمام الشارع بالقطعيين موجباً لجعل الحجية التخييرية في موردهما خاصة[٤].

الاستدلال على التخيير بمرسلة الحسن بن الجهم

ومنها: مُرسلة الحسن بن الجهم عن الرضاعليه السلام في حديث قال: (قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيهما الحق، فقال: إذا لم تعلم فموسَّع عليك بأيهما أخذت)[٥].

وهذه أوضح الروايات في الدلالة على التخيير في الحجية بالنحو المدَّعى، إلّا أنّها ساقطة سنداً بالإرسال.

وقد تقدمت بعض الروايات المستدل بها على التخيير في الحلقة السابقة

---

١). لأن الثاني يقول: اذا قام المصلي بعد السجدة الثانية فليس عليه تكبير، وهذا لا يشمل القيام بعد التشهد؛ لأنه ليس قياماً بعد السجدة مباشرة.

٢). أي: أنه يباح للمكلف التكبير أخذاً بالخبر الأول، وعدمه أخذاً بالثاني؛ إذ لا معنىً للتخيير الظاهري بين الخبرين مع عدم تعارضهما.

٣). أي: من مورد الرواية.

٤). لكن هذا منافٍ لما تقدَّمَ من عدم إمكان التعارض بين القطعيين.

٥). وسائل الشيعة، ج ٢٧، ابواب صفات القاضي، الباب ٩ الحديث ٤٠.

مع مناقشة دلالتها.

● روايات الترجيح

المجموعة الثانية: ما استدل به من الروايات على ترجيح إحدىٰ الروايتين على الأخرىٰ لمرجِّحٍ يعودُ الى صفات الراوي كالأوثقية، أو صفات الرواية كالشهرة، أو صفات المضمون كالمطابقة للكتاب الكريم أو المخالفة للعامة، وهي روايات عديدة:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله التي دلّت على الترجيح أوّلاً بموافقة الكتاب، وثانياً بمخالفة العامة، وقد تقدّمت الرواية مع الحديث عنها في الحلقة السابقة[1]، واتضح من خلال ذلك أنّها تامة في دلالتها على المرجحين المذكورين.

الاستدلال على الترجيح بمقبولة عمر بن حنظلة

ومنها مقبولة عمر بن حنظلة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا، بينهما منازعة في دين أو ميراث، فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة، أيحِلُّ ذلك؟ قال عليه السلام: (من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنّما تحاكم الى الطاغوت) قلت: فكيف يصنعان؟ قال: (ينظران من كان منكم ممَّن قد روىٰ حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حَكَماً؛ فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه، فإنما بحكم الله استُخف وعلينا رُدَّ) قلت: فإنْ كان كلُّ واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا فَرَضِيا أن يكونا

---

١). وتقدمت في هذا الجزء: ٣٧٦.

الناظرين في حقهما، واختلف فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يُلتفت الى ما يحكم به الآخر) قال: فقلت: فإنّهما عَدْلان مَرْضيّان عند أصحابنا، لا يفضُل واحدٌ منهما على صاحبه، قال: فقال: (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه[1] عند أصحابك، فيؤخذ به مِنْ حُكمنا، ويُترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛فإنَّ المجمع عليه لا ريبَ فيه، وإنّما الأمور ثلاثة: أمرٌ بَيِّن رُشدهُ فيتبع، وأمرٌ بين غَيُّه فيُجتنب، وأمرٌ مُشكل يُرَدُّ حكمه الى الله) قال الراوي: قلت: فإنْ كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: (يُنظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة، فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة) الى أنْ قال الراوي: قلت: فإنْ وافقَ حُكّامهم (أي العامة) الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فأرجئه حتى تلقىٰ إمامك؛ فإنَّ الوقوفَ عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات[2].

وهذه الرواية تشتمل على المرجحين السابقين، غير أنّها تذكر قبل ذلك ترجيحين آخرين، أحدهما: الترجيح بصفات الراوي، والآخر: الترجيح بالشهرة، فإنْ تمت دلالتها على ذلك، كانت مقيِّدة لإطلاق الرواية السابقة، ودالة على أنَّ الانتهاء الى المرجحين السابقين متوقّف على عدم وجود [أحد] هذين الترجيحين.

وقد يُعترض على استفادة هذين الترجيحين ـ بالصفات وبالشهرة ـ من

---

١). أي: المشهور، بقرينة قوله فيما بعد: ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور.

٢). جامع احاديث الشيعة، الباب ٧ من ابواب المقدمات، الحديث ١٢٤.

المقبولة [بوجهين]:

الاعتراض على الاستدلال بالمقبولة بأنها مختصة بعصر الحضور، وملاحظة المصنف على الاعتراض

الاول: أنَّ المقبولة مختصّة مورداً بعصر الحضور والتمكن من لقاء الإمام عليه السلام بقرينة قوله فيها: (أرجئه حتى تَلقىٰ إمامك)، فلا تدلّ على ثبوت الترجيحين في عصر الغيبة[١].

ونُلاحظ على هذا الوجه: أنَّ اختصاص الفقرة الأخيرة التي تأمر بالارجاء بعصر الحضور لا يوجب تقييد الاطلاق في الفقرات السابقة[٢]، خصوصاً مع ملاحظة أنَّ التمكن من لقاء الامام ليس من الخصوصيات التي يحتمل العُرف دخلها في مرجحية الصفات؛ إذ لا يختلف حال الأوثقية في كاشفيتها وتأكيد موردها بين عصري الحضور والغيبة، وكذلك الأمر في الشهرة[٣].

الاعتراض بأنَّ الترجيح بالصفات والشهرة، لأحد الحكمين، لا لإحدىٰ الروايتين المتعارضتين

الثاني: أنَّ الترجيح بالصفات وبالشهرة في المقبولة ترجيح لأحد الحكمين على الآخر، لا لإحدىٰ الروايتين على الأخرى في مقام التعارض.

وهذا الاعتراض وجيه بالنسبة الى الترجيح بالصفات، وليس صحيحاً بالنسبة الى غيره ممّا ورد في المقبولة، كالترجيح بالشهرة[٤].

وجاهة الاعتراض الثاني بالنسبة الى الترجيح بالصفات دون الترجيح بالشهرة

أمّا وجاهته بالنسبة الى الترجيح بالصفات؛ فلأننا نلاحظ إضافة الصفات في المقبولة الى الحاكمَيْنِ؛ حيث قال عليه السلام: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما في الحديث وأورعهما)، هذا مضافاً الى أنَّ الإمام قد طبّق الترجيح بالصفات على

١). وهو المهمّ؛ لأنّه محلّ ابتلائنا.
٢). أي: أنَّ اختصاص الإرجاء بحضور الامام عليه السلام لا يستلزم أنَّ ما سبق عليه من المرجحات مختص أيضاً بزمان الحضور.
٣). فإن كاشفيتها عن صدور الرواية لا تختص بعصر الحضور.
٤). أي: لا نسلّم كون الشهرة من مرجّحات الحكم، بل هي من مرجحات صدور الرواية.

أول سلسلة السندين المتعارضين، وهما الحاكمان، من دون أنْ يفرض أنّهما راويان مباشران للحديث، بينما لو كان الترجيح [بها][١] ترجيحاً لإحدى الروايتين على الاخرى، كان ينبغي تطبيقه على مجموع سلسلة الرواة، أو على الراوي المباشر[٢]، كما هو عمل المشهور[٣] ومقتضىٰ الصناعة أيضاً[٤]؛ لأنَّ الراويين المباشرين إذا كان احدهما أعدل، وثبت الترجيح بالصفات، فهذا يعني: أنَّ رواية المفضول عدالةً منهما إنّما تكون حجة في حالة عدم معارضتها برواية الأعدل، وعليه فالناقل لرواية الراوي المباشر الأعدل يكون مخبراً عن [اختلال] شرط الحجية لرواية الراوي المباشر المفضول التي ينقلها الناقل الآخر، وبهذا يكون حاكماً على نقل الناقل الآخر؛ إذ يُخرج منقولَه عن كونه موضوعاً للحجية.

وهكذا نعرف أنَّ تطبيق الامام للترجيح بالصفات على الحاكمين اللذين يُمثلان أولَ سلسلة السند، لا ينسجم إلّا مع افتراض كون الترجيح لأحد الحكمين بلحاظ صفات الحاكم.

وأمّا عدم صحة الاعتراض بالنسبة الى الشهرة وغيرها؛ فلأنَّ سياق الحديث ينتقل من ملاحظة الحاكمين الى ملاحظة الرواية التي يستند اليها كلٌّ منهما، حيث

---

١). أي: الصفات.

٢). أي: الراوي المباشر عن الامام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم.

٣). لأنّهم يقولون: هذه الرواية متقدمة على تلك؛ لأنَّ راويها أعدل أو أوثق، ويقصدون بذلك الراوي المباشر.

٤). أي: أنَّ مقتضىٰ القاعدة هو ملاحظة الأعدلية والأوثقية في خصوص الراويين المباشرين؛ لأنّ المعارضة ثابتة بين نقليهما، فيما اذا نقل أحدهما وجوب الجمعة والآخر حرمتها مثلاً، وأما بقية الوسائط فلا معارضة بينهما؛ لاختلاف موضوع نقل كل منها عن موضوع نقل الآخر.

قال: (ينظر ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المُجمع عليه عند أصحابك) فأضيفت المميّزات الى الرواية لا الى الحكم.

ظهور الشهرة في المقبولة في استفاضة الرواية، لا اشتهار الفتوىٰ على طبقها

ولكن الشهرة في المقبولة التي ورد الترجيح بها في الدرجة الثانية ظاهرة في الاشتهار والشيوع المساوق لاستفاضة الرواية وقطعيتها، وليست بمعنى اشتهار الفتوىٰ على طبقها؛ لأنَّ ظاهر الحديث إضافة الشهرة الى نفس الرواية، لا إلى مضمونها، وذلك يُناسب ما ذكرناه، ويعني الترجيحُ بالشهرة على هذا الضوء تقديم الرواية القطعية سنداً على الظنية[١]، وهذا ممّا لا إشكال فيه كما تقدم، وليس ذلك ترجيحاً لإحدىٰ الحجتين على الأخرى، لِما عرفت سابقاً من أنَّ حجيّة الخبر الظني السند مشروطةٌ في نفسها بعدم المعارضة لقطعي السند.

فان قيل: إذا كان الأمر كذلك وجب تقديم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات؛ لأنَّ الترجيح بالصفات يفترض حجية كلّ من الخبرين، ويرجّح إحدى الحجتين على الاخرى.

كان الجواب: أنَّ الترجيح بالصفات ناظر إلى الحاكمين، لا الى الراويين، كما تقدم، فلا إشكال من هذه الناحية.

وهكذا يتضح: أنَّ المقبولة لا يمكن أنْ يستفاد منها في مجال الترجيح بين الحجتين من الروايات اكثر مما ثبت بالرواية السابقة[٢].

---

١). أي: أنّ الشهرة هنا ليست من مرجّحات حجة على حجة، بل موجبة لسقوط الرواية غير المشهورة عن الحجية، وكلامنا في المرجّح لا المسقط.

٢). أي: من الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة؛ وذلك لأن ما ذكر في المقبولة من الصفات هو من مرجحات الحكم لا الرواية، وما ذكر فيها من الشهرة موجب لسقوط الرواية غير المشهورة عن الحجية، وليس من مرجحات حجة على حجة.

الاستدلال على الترجيح بمرفوعة زرارة

ومنها: المرفوعة عن زرارة[١]، قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جُعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟ قال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيدي إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهبَ العامّة فاتركه، وخُذْ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين[٢] لهم أو مخالفين، فكيف اصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت إنهما معاً موافقان للاحتياط[٣] او مخالفان له[٤] فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر[٥].

وفي هذه المرفوعة ذُكرت مرجّحات، وهي على الترتيب: الشهرة، ثم صفات الراوي، ثم المخالفة للعامة، ثم الموافقة للاحتياط، ومع التكافؤ في كلّ ذلك حكمت بالتخيير.

وقد يُعترض على الترجيح بالشهرة هنا بنفس ما تقدم في المقبولة، من كونها بمعنىٰ استفاضة الرواية وتواترها، ولكنَّ هذا الاعتراض غيرُ وجيهٍ هنا[٦]؛

---

١). نقلها ابن ابي جمهور الأحسائي في كتابه (غوالي اللآلئ) عن العلامة الحلي، الذي رفعها الىٰ زرارة دون ذكر السند.
٢). بأن نفترض انقسام العامة الى قولين، واحدىٰ الروايتين توافقهم في قول، والأخرىٰ توافقهم في الثاني.
٣). كما لو دلّ أحد الحديثين على الوجوب ودلّ الآخر على الحرمة.
٤). كما لو دلّ أحدهما على الاباحة والآخر على الاستحباب.
٥). جامع أحاديث الشيعة، المجلد الأول، الباب ٦ من ابواب المقدمات، ص ٦٢ الحديث ٢.
٦). فالشهرة هنا ليست في النقل الموجبة للقطع بالصدور، بل هي شهرة الفتوىٰ طبق الرواية.

لأنَّ المرفوعة ـ بعد افتراض شهرة الروايتين معاً ـ تنتقل إلى الترجيح بالأوثقيّة ونحوها من صفات الراوي، وذلك لا يُناسب الروايتين القطعيتين[١]، ولكن المرفوعة ساقطة سنداً بالإرسال، فلا يمكن التعويل عليها.

وهكذا نعرف أنَّ المستخلَص ممّا تقدم ثبوت المرجحين المذكورين في الرواية الأولىٰ من روايات الترجيح، وفي حالة عدم توفرهما نرجع إلى مقتضىٰ القاعدة[٢].

بقي علينا أنْ نُشير في ختام روايات العلاج الى عدة نقاط:

الخلاف في ان التخيير في المجموعة الأولىٰ تخيير في المسألة الاصولية او الفقهيّة

الأولى: أنَّ العاملين بالمجموعة الأولى المستدل بها على التخيير اختلفوا فيما بينهم في أنَّ التخيير هل هو تخيير في المسألة الأصولية، أي: في الحجية[٣]، أو في المسألة الفقهية[٤]، أي: في الجري عملاً على وفق أحدهما؟ ومعنىٰ الأول: أنَّ الانسان لابدَّ له أنْ يلتزم بمضمون أحد الخبرين، فيكون حجة عليه ويُسند مُؤدّاه الى الشارع، ومعنى الثاني: أنَّ الانسان لابدَّ له أنْ يُطبّق عمله على مؤدّى أحد الخبرين، ومن نتائج الفرق: أنَّ الفقيه على الأول يُفتي بمضمون ما التزم به واختاره، وعلى الثاني يُفتي بالتخيير ابتداءً، وهذا الخلاف لا موضوعَ له بعد إنكار

---

١). لأنَّ عدّ الصفات من المرجحات سببه ايجابها قوة احتمال صدور الرواية الظنيّة الصدور، فلا معنىٰ له مع القطع بصدور الرواية.

٢). وهو تساقط الروايتين.

٣). وهذا التخيير يختصّ بالمجتهد دون العامّي، فيلتزم المجتهد بأحد الخبرين ويفتي على طبقه.

٤). وهذا التخيير يشمل العامّي، ويمكن للمجتهد ان يفتي مقلديه بالتخيير بالعمل بأحد الخبرين.

أصل التخيير[١].

الخلاف في أنّ التخيير المذكور ابتدائي أم استمراري

الثانية: أنّ هؤلاء اختلفوا أيضاً في أنّ التخيير ابتدائي او استمراري؟ بمعنىٰ: أنّ المكلَّف بعد اختيار أحد الخبرين التزاماً[٢] أو عملاً[٣]، هل يجوز له أنْ يَعْدِل الى اختيار الآخر أو لا؟ وقد ذهب البعض[٤] الى كونه استمرارياً، وتمسك بالاستصحاب، إلّا أنّ هذا الاستصحاب يبدو أنّه من استصحاب الحكم المعلّق[٥] إذا كان التخيير في الحجية[٦]؛ لأنّ مرجعه الى أنّ هذا كان حجةً لو أخذنا به سابقاً، وهو الآن كما كان استصحاباً، وعلى أيّ حال فلا موضوع لهذا الخلاف بعد إنكار التخيير.

إذا تمت روايات التخيير تكون روايات الترجيح مقيدة لها

الثالثة: إذا تمّت روايات التخيير وروايات الترجيح المتقدمة، فكيف يمكن التوفيق بينهما؟ فقد يقال[٧] بحمل روايات الترجيح على الاستحباب.

ونلاحظ على ذلك: أنّ الامر في روايات الترجيح إرشاد الى الحجية، فلا معنىٰ لحمله على الاستحباب[٨]، بل المتعيّن الالتزام بتقييد روايات التخيير بحالة عدم وجود المرجح.

الرابعة: أنّ أخبار العلاج، هل تشمل موارد الجمع العرفي؟

---

١). فلا حاجة الى بيان الصحيح من القولين.
٢). بالنسبة للمجتهد.
٣). بالنسة للمقلّد.
٤). نهاية الأفكار ٢١٤/٤.
٥). الذي تقدّم مُناقشة بعض العلماء في جريانه.
٦). دون التخيير في العمل، فانه يجري استصحابه؛ لأنه حكم فرعي ثابت فعلاً وغير معلّق على شيء.
٧). كفاية الأصول: ٤٤٤، فرائد الأصول ٥٥/٤.
٨). لأنّ القابل لهذا الحمل هو الاحكام التكليفية المستفادة من الأوامر المولوية دون الارشادية.

قد يقال بإطلاق لسان الروايات المذكورة لتلك الموارد، فتكون رادعة بالاطلاق عمّا تقتضيه القاعدة العقلائية[١].

ظهور أخبار العلاج في الاختصاص بموارد التعارض المستقر

وقد يجاب بأنَّ الظاهر من أسئلة الرواة [في أخبار] العلاج، كونهم واقعين في الحَيْرة بسبب التنافي الذي يجدونه بين الحديثين[٢]، ومن البعيد أنْ يقع الراوي بما هو إنسان عرفي في التَحَيُّر مع وجود جمعٍ عرفي بين المتعارضين، فهذه [الحيرة] قرينة معنوية تَصرِف ظواهر هذه الاخبار الى موارد التعارض المستقر خاصة[٣].

احتواء اخبار العلاج على قرينة تصرفها عن شمول التعارض غير المستقر

والصحيح أنْ يقال[٤]: إنَّ روايات العلاج بنفسها تتضمن قرينة تدلّ على عدم شمولها لحالات الجمع العرفي؛ فإنَّ الرواية الاولى من روايات الترجيح قد افترضت فيها حجية الخبر المخالف للكتاب في نفسه، وبقطع النظر عن معارضته بحديث آخر، ولذلك صار الإمام بصدد علاج التعارض بين خبرين متعارضين، أحدُهما مخالف [للكتاب]، والآخر موافق [له]، فتدلّ على أنَّ الخبر المخالف للكتاب الكريم لو لم يكن له معارض لكان حجة في نفسه، وهذا يعني: أنَّ المعارضة الملحوظة بين الخبرين غير المخالفة المفترضة بين الخبر والآية، وليس ذلك إلّا لأنَّ تلك المعارضة من التعارض المستقر، وتلك المخالفة من التعارض

---

١). من الجمع العرفي.

٢). كقول زرارة في المرفوعة عنه: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما آخذ؟

٣). لكن هذه القرينة غير كافية للردّ؛ لأنّ بعض الروايات ليس فيها سؤال من الراوي ليكون ظاهراً في التحيّر؛ إذ في رواية عبد الرحمان المتقدمة يبتديء الامام عليه السلام نفسه بالقول: اذا ورد عليكم حديثان مختلفان.

٤). بوجود قرينة أخرىٰ على نظر روايات العلاج للتعارض المستقر دون موارد الجمع العرفي.

شمول أخبار العلاج للمرجحات المضمونية دون الصدورية

الخامسة: أنَّ اخبار العلاج هل تشمل موارد التعارض المستقر غير المستوعِب كحالات التعارض بين العامّين من وجه[١]، أو لا؟

وقد نقل عن المحقق النائيني قدس سره[٢] الجواب على ذلك بالتفصيل بين المرجّحات التي ترجع الى الترجيح بلحاظ السند ـ وتُسمّى بالمرجحات السندية ـ كالترجيح بالأوثقية، والمرجحات المضمونيّة التي ترجع الى الترجيح بلحاظ المضمون كالترجيح بموافقة الكتاب، فاختار رحمه الله أنَّ المرجّحات السندية لا تشمل الفرض المذكور؛ لأنَّ تطبيقها إنْ كان على نحوٍ يؤدّي الى إسقاط أحد العامين من وجه رأساً[٣]، فهو بلا موجب: لأنّه لا مُسَوِّغ لإسقاطه في مادة الافتراق مع عدم التعارض، وإن كان على نحوٍ يُحافظ فيه على مادتي الافتراق للعامين، فهو مستحيل لأنّه يستلزم التبعيض في السند الواحد[٤]، بقبول العام في مادة الافتراق، ورفضه في مادة الاجتماع، مع أنَّ سنده واحد[٥]، وأمّا المرجحات المضمونية، فبالإمكان إعمالها في مادة الاجتماع فقط، ولا يلزم محذور.

هذا ما أردنا استعراضه من بحوث التعارض في الأدلة، وبذلك نختم الجزء الثاني من الحلقة الثالثة، التي ينتهي الطالب بدراستها من السطوح ويُصبح جديراً

بنحو العموم والخصوص المطلق.

١). في مقابل التعارض المستوعب الحاصل بتباين الدليلين.

٢). فوائد الأصول ٧٩٢/٤، مباني الاستنباط ٤٩٨/١.

٣). أي: في مادة الاجتماع والافتراق معاً.

٤). بأن يقال بصدور الخبر بلحاظ مادة الافتراق، وعدم صدوره بلحاظ مادة الاجتماع.

٥). أي: والسند الواحد إما أن يكون صادراً أو غيرَ صادر، ولكن يلاحظ ما ذكر سابقاً ص ٣٧٦ من أنه لا محذور في سقوط السند الواحد بلحاظ مادة الاجتماع وعدم سقوطه عن الحجية بلحاظ مادة الافتراق.

بحضور بحوث الخارج، وقد وقع الابتداء بكتابة هذا الجزء من الحلقة الثالثة بعد الفراغ من الجزء الاول منها، ووقع الفراغ منه بحول الله تعالى وعونه في اليوم الثالث عشر من شهر ذي القعدة من سنة ١٣٩٧ هـ فنسألة سُبحانه الذي يسَّر ذلك أنْ يتقبَّل هذا بلطفه، وينفعنا به يوم لا ينفع مال ولا بنون، ويعمر قلوبنا بذكره وحبه، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على الهداة من خلقه خاتم الأنبياء وأهل بيته الطاهرين.

جدول تبيين الكلمات المضافة والمصححة في هذه الطبعة، مع الاشارة الى ما يقابلها في الطبعة الاولى غير المحققة

الطبعة المحققة	الطبعة الأولى
رقم الصفحة / الكلمة	رقم الصفحة / الكلمة
١٢ / [أخذه]	١٢ / أخذه كذلك
١٥ / [تردّ]	١٤ / قد تردّ
١٧ / [هو]	١٦ / ـــــ
١٨ / [وتترتب]	١٦ / وقد تترتب
١٨ / [مدفوعه]	١٧ / مدفوعة
٢٠ / [إمّا]	١٨ / ـــــ
٢١ / [الاحتمال]	١٩ / ـــــ
٢١ / [نحواً واحداً]	٢٠ / نحو واحد
٣٣ / [لو]	٣٣ / ولو
٣٧ / [وتعارض]	٣٧ / وتعارض مع

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٤١ / [حتىٰ]	٤١ / حق
٤١ / [ذلك]	٤١ / ـــــ
٤٣ / [والتضاد]	٤٢ / والقضاء
٤٧ / [يعني]	٤٧ / يعيّن
٥٠ / [ما لا يعلم]	٤٩ / المعلوم
٥٠ / [هو]	٥٠ / ـــــ
٦٢ / [في]	٦١ / من
٦٣ / [ميزانين]	٦٢ / إذن ميزاناز
٦٣ / [الشك في الموضوع ويكون]	٦٢ / ـــــ
٦٦ / [احتمال]	٦٥ / ـــــ
٦٧ / [الواقعية]	٦٦ / ـــــ
٦٨ / [فإنّه]	٦٦ / ـــــ
٦٨ / [كان]	٦٧ / كانت
٦٨ / [معلوم]	٦٧ / معلومة
٦٩ / [به]	٦٨ / فيه
٧٥ / [المؤمّنة]	٧٤ / ـــــ
٧٧ / [بذاته]	٧٦ / ـــــ
٧٨ / [نفسيّة]	٧٧ / ـــــ

رقم الصفحة /الكلمة	رقم الصفحة /الكلمة
٧٨ / [إضافة]	٧٧ / الاضافة
٧٩ / [هو حدّ مردّد]	٧٨ / حداً مردداً
٧٩ / [إضافة]	٧٨ / الاضافة
٨٤ / [بعنوانه]	٨٣ / بعنوانها
٨٦ / [المؤمنة]	٨٦ / ــــــ
٨٧ / [لو]	٨٦ / ولو
٨٨ / [وبين]	٨٧ / ــــــ
٨٨ / [وزجر وامساك]	٨٧ / ــــــ
٨٨ / [جريانه فيها]	٨٨ / جريانها
٩٤ / [عن]	٩٤ / عل
٩٨ / [باثبات]	٩٨ / لإثبات
١٠٢ / [ونجاسة الثوب تمام الموضوع لحرمة الصلاة فيه]	١٠٢ / ــــــ
١٠٢ / [حديد]	١٠٢ / حديدية
١٠٦ / [المعيّن]	١٠٤ / ــــــ
١٠٦ / [يتردد]	١٠٤ / تردد
١٠٩ / [المعلوم]	١٠٦ / الجامع
١١٠ / [لو]	١٠٨ / ولو
١١٥ / [اجمالاً]	١١٣ / ــــــ

رقم الصفحة /الكلمة	رقم الصفحة /الكلمة
١١٦ / [المؤمن]	١١٣ / ـــــ
١١٨ / [طعامين]	١١٥ / الطعامين
١١٩ / [إمّا]	١١٦ / ـــــ
١١٩ / [العلم]	١١٧ / العم
١١٩ / [قد]	١١٧ / فقد
١٢١ / [جواز المخالفة]	١١٩ /ترك الموافقة
١٢١ / [المضطر اليه]	١١٩ / المحرّم
١٢٢ / [إناءين]	١١٩ / الإناءَين
١٢٢ / [متعلقاً]	١٢٠ / ـــــ
١٢٣ / [محصّصاً]	١٢١ / مخصِّصاً
١٢٣ / [يتحصّص]	١٢١ / يتخصّص
١٢٦ / [المانعة من تحقق الركن الثالث]	١٢٤ / ـــــ
١٢٨ / [ولا يوجب]	١٢٥ / ـــــ
١٢٩ / [مائعين]	١٢٦ / المائعين
١٣٠ / [بالعلم الاجمالي]	١٢٨ / مع العلم
١٣٠ / [لاقىٰ]	١٢٨ / لاقن
١٣١ / [للأصل]	١٢٩ / مع الأصل
١٣٣ / [مطمأنّاً]	١٣١ / مطمئناً

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
١٣٤ / [الإحرازات]	١٣١/الاحرازين
١٣٤ / [حتىٰ]	١٣١ / ــــ
١٣٤ / [المطلقة]	١٣١ / الشرطية
١٣٤ / [تكون متعارضة]	١٣٢ / معارضة
١٣٦ / [هو]	١٣٤ / ــــ
١٣٦ / [وقوع]	١٣٤ /الترخيص في
١٣٧ / [وجوب]	١٣٥ / وجود
١٣٨ / [أي]	١٣٦ / ــــ
١٤١ / [غير]	١٣٩ / ــــ
١٤٥ / [محفوظ]	١٤٣ / محفوظان
١٤٥ / [عمود الزمان]	١٤٤ / زمان
١٤٥ / [موجود]	١٤٤ / ــــ
١٤٥ / [معارض]	١٤٤ / ــــ
١٤٧ / [بالتدريجيات]	١٤٦ /في التدريجيات
١٤٨ / [بالتدريجيات]	١٤٦ /في التدريجيات
١٤٨ / [طرفا العلم]	١٤٦ /الطرفان للعلم
١٥٠ / [الوفاء بالدين]	١٤٩ / الحج
١٥١ / [له]	١٤٩ / ــــ

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
١٥٨ / [كما]	١٥٨ / ـــــ
١٥٩ / [يشمله]	١٥٩ / يشمل
١٦٧ / [هو]	١٧١ / ـــــ
١٦٩ / [جريان]	١٧٣ / ـــــ
١٦٩ / [المؤمّن]	١٧٣ / ـــــ
١٧٣ / [مترتب]	١٧٨ / مترتبة
١٧٤ / [بالاتيان]	١٧٩ / والاتيان
١٧٨ / [الحالة الثانية]	١٨٢ / الثاني
١٨١ / [وتفصيله]	١٨٥ /وتفصيليته
١٨٢ / [والاكثر]	١٨٦ / أو الاكثر
١٨٤ / [لمن]	١٨٩ / ممّن
١٩٢ / [العملي]	١٩٦ / العلمي
١٩٦ / [يدّعىٰ]	٢٠١ / يدعي
٢٠٤ / [فإن]	٢١٠ / فإنّي
٢٠٩ / [بقائه]	٢١٧ / بقائها
٢١١ / [استغراب]	٢١٨ / استبعاد
٢١١ / [فالاستغراب]	٢١٨ /فالاستبعاد
٢١٣ / [للغفلة]	٢٢١ / مع الغفلة

رقم الصفحة /الكلمة	رقم الصفحة /الكلمة
٢١٤ / [يفترض]	٢٢٢ / يعترض
٢١٤ / [اثنتين وأربع]	٢٢٢ /اثنين واربعة
٢١٦ / [الركعة]	٢٢٤ / ـــــ
٢١٩ / [إتيان]	٢٢٧ / ـــــ
٢١٩ / [الجزءين]	٢٢٧ / الجزئين
٢٢٠ / [إحراز]	٢٢٩ / ـــــ
٢٢١ / [أنَّ]	٢٢٩ / بأنَّ
٢٢١ / [محتاج]	٢٢٩ / محتاجاً
٢٢١ / [كان التوقف بنفسه]	٢٢٩ /كانت بنفسها
٢٢٣ / [فيه]	٢٣٢ / ـــــ
٢٣١ / [دَخْلَ]	٢٤١ / عن دخلٍ
٢٣١ / [حجية الأمارة]	٢٤٢ /الاستصحاب
٢٣١ / [على دليل الاستصحاب]	٢٤٢ / ـــــ
٢٣١ / [في دليل]	٢٤٢ / ـــــ
٢٣٢ / [في]	٢٤٢ / ـــــ
٢٣٢ / [جزءين]	٢٤٣ / جزئين
٢٣٤ / [الأمارة]	٢٤٥ / ـــــ
٢٣٤ / [بالمطلق]	٢٤٥ / بالمضاف

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٢٣٧ / [وعليه]	٢٤٨ / ــــ
٢٣٧ / [تعبد]	٢٤٩ / عن تعبد
٢٣٧ / [خروجه]	٢٤٩ / قطعنا بخروجه
٢٣٩ / [يلائم الشكّ]	٢٥١ / يلائم مع الشك
٢٤٢ / [هو]	٢٥٤ / ــــ
٢٤٥ / [معروضاً]	٢٥٧ / معروض
٢٤٨ / [به]	٢٦٠ / فيه
٢٥٢ / [لا]	٢٦٤ / فلا
٢٥٢ / [يلزم]	٢٦٤ / ــــ
٢٥٣ / [الحكم]	٢٦٥ / لحكمه
٢٥٧ / [تنجيز]	٢٦٩ / لتنجيز
٢٦٠ / [عدم]	٢٧٢ / ــــ
٢٧٤ / [الاستصحاب]	٢٨٦ / استصحاب
٢٧٧ / [عقليّ]	٢٨٧ / عقلياً
٢٧٩ / [من]	٢٨٩ / عن
٢٨٧ / [ولعدم]	٢٩٦ / لعدم
٢٨٧ / [أيضاً]	٢٩٦ / ــــ
٢٩١ / [إنّه]	٣٠٠ / بأنه

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٢٩٣ / [موضوع الحكم]	٣٠١/الموضوع الحكم
٢٩٤ / [لو]	٣٠٢ / ولو
٢٩٤ / [الجزءَين]	٣٠٢ / الجزئين
٢٩٥ / [جزءيه]	٣٠٣ / جزئيه
٢٩٦ / [جزءَي]	٣٠٤ / جزئي
٢٩٦ / [الجزءَين]	٣٠٤ / الجزئين
٢٩٦ / [شرط الحكم]	٣٠٤/الشرط للحكم
٢٩٩ / [جزءَي]	٣٠٧ / جزئي
٢٩٩ / [الجزءَين]	٣٠٧ / الجزئين
٣٠٢ / [الجزءَين]	٣١٠ / الجزئين
٣٠٤ / [فلا]	٣١٢ / لا
٣٠٥ / [مرددة]	٣١٣ / مرّة
٣٠٧ / [عبارته]	٣١٥ / عبادته
٣٠٧ / [التفسير]	٣١٦/التفسيرات
٣٠٩ / [الى]	٣١٧ / وإلىٰ
٣١٥ / [دلالة]	٣٢٧ / ــــ
٣١٦ / [بينهما]	٣٢٨ / ــــ
٣١٧ / [مفاده]	٣٢٩ / مفادهما

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٣١٧ / [قد]	٣٢٩ / ـــــ
٣٢٢ / [عليها]	٣٣٥ / على ذلك
٣٢٣ / [القرينة]	٣٣٥ / القرينيّة
٣٢٦ / [شرط تلك]	٣٣٧/الشرط لتلك
٣٢٧ / [ميتة]	٣٣٩ / ـــــ
٣٢٧ / [الأوليّة]	٣٣٩ / ـــــ
٣٢٨ / [ميتة]	٣٣٩ / ـــــ
٣٢٩ / [متقومة]	٣٤١ / متقدمة
٣٣٠ / [اكرم]	٣٤٢ / أكرما
٣٣٦ / [مرهوناً]	٣٤٨ / مرهون
٣٣٩ / [قسمين]	٣٥١ / أقسام
٣٤٠ / [مرتكب]	٣٥٢ / ـــــ
٣٤٠ / [الذنب]	٣٥٢ / المذنب
٣٤١ / [مطلق]	٣٥٣ / ـــــ
٣٥٠ / [للواقع]	٣٦٢ / ـــــ
٣٥٠ / [دليل حجية]	٣٦٢ / ـــــ
٣٥٢ / [لو]	٣٦٤ / ولو
٣٥٢ / [معه]	٣٦٤ / ـــــ

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٣٥٥ / [التعيينية]	٣٦٦ / التعينيّة
٣٥٦ / [متضادين]	٣٦٧ / ــــــ
٣٥٨ / [بتبع]	٣٦٩ / يتبع
٣٦٨ / [نفي]	٣٧٩ / لنفي
٣٧١ / [والغاءَه]	٣٨٣ / وإلغائه
٣٧١ / [تكون موافقة للكتاب وعليها]	٣٨٤ / يكون موافقاً للكتاب وعليه
٣٧٢ / [مطلقاً]	٣٨٤ / ــــــ
٣٧٤ / [الأنحاء]	٣٨٧ / أنحاء
٣٧٦ / [بأن]	٣٨٨ / أن
٣٧٦ / [للكتاب]	٣٨٨ /مع الكتاب
٣٧٦ / [للكتاب]	٣٨٩ /مع الكتاب
٣٧٩ / [لحال]	٣٩٢ / مع الحال
٣٧٩ / [لبيانها]	٣٩٢ / ــــــ
٣٨١ / [أنه]	٣٩٥ / انهما
٣٨٤ / [أحد]	٣٩٩ / ــــــ
٣٨٥ / [بوجهين]	٣٩٩ / بوجوه
٣٨٦ / [بها]	٤٠٠ / بهما
٣٨٦ / [اختلال]	٤٠٠ / اختلاف

رقم الصفحة/الكلمة	رقم الصفحة/الكلمة
٣٩١ / [في أخبار]	٤٠٥ / لأخبار
٣٩١ / [الحيرة]	٤٠٥ / ـــــ
٣٩١ / [للكتاب]	٤٠٦ /مع الكتاب
٣٩١ / [له]	٤٠٦ / معه

مصادر التحقيق والتعليق

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ أجود التقريرات، ابوالقاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ)تقريراً لبحث الميرزا النائيني، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر ـ قم المقدسة.

٣ ـ الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ).

٤ - بحارالانوار، محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ).

٥ - بحوث في علم الأصول، السيد محمود الهاشمي، تقريراً لبحث السيد الشهيد محمد باقر الصدر، نشر المجمع العلمي للشهيد الصدر.

٦ - جامع احاديث الشيعة، الشيخ حسين البروجردي ﴿رحمه الله﴾ (ت ١٣٨٠هـ).

٧ - حاشية فرائد الاصول، محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ) منشورات مكتبة بصيرتي ـ قم.

٨ - الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، الشيخ باقر الإيرواني.

٩ - دراسات في علم الاصول، السيد علي الشاهرودي (ت ١٣٧٥ هـ). تقريراً لبحث المحقق الخوئي، نشر دائرة معارف الفقه الاسلامي ـ قم.

١٠ - دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، اعداد وتحقيق لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للامام الشهيد الصدر ﴿رحمه الله﴾، نشر مركز الابحاث

والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر.
١١ - دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة، شرح وتعليق الشيخ ناجي طالب، نشر دار الهداة الميامين، بيروت ـ لبنان.
١٢ - ضوابط الأصول، السيد ابراهيم القزويني، تقريراً لبحث شريف العلماء الطبعة الحجرية.
١٣ - عدة الأصول، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠)، تحقيق محمد رضا الانصاري القمّي.
١٤ - فرائد الأصول، الشيخ مرتضىٰ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، نشر مجمع الفكر الاسلامي ـ قم.
١٥ - الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة، محمد حسين الاصفهاني (ت ١٢٥٠هـ)، الطبعة الحجرية.
١٦ - فوائد الأصول، محمد علي الكاظمي (ت ١٣٦٥هـ) تقريراً لبحث الميرزا محمد حسين النائيني، نشر مؤسسة النشر الاسلامي ـ قم.
١٧ - قوانين الأصول، ابوالقاسم القمّي (ت ١٢٣١هـ) الطبعة الحجرية (نشر المكتبة العلمية الاسلامية).
١٨ - كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ قم.
١٩ - مباني الاستنباط، ابوالقاسم الكوكبي، تقريراً لبحث المحقق الخوئي، مطبعة الآداب ـ النجف الاشرف.

٢٠ - محاضرات في أصول الفقه، محمد اسحاق الفياض، تقريراً لبحث المحقق الخوئي‏‏‏‏.

٢١ - مصابيح الاصول، السيد محمد مهدي بحر العلوم (ت ١٢١٢ هـ) الطبعة الحجرية.

٢٢ - مصباح الأصول، السيد محمد سرور البهسودي، تقريراً لبحث المحقق الخوئي، طبعة النجف الاشرف عام ١٣٨٦هـ.

٢٣ - مقالات الأصول، المحقق ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١هـ) تحقيق الشيخ محسن العراقي والسيد منذر الحكيم، نشر مجمع الفكر الاسلامي - قم.

٢٤ - منتقى الأصول، السيد عبد الصاحب الحكيم، تقريراً لبحث السيد محمد الروحاني.

٢٥ - منية اللبيب في شرح التهذيب (مخطوط)،السيد عميد الدين عبد المطلب بن محيي الدين (ت ٧٥٤هـ).

٢٦ - نهاية الأفكار، الشيخ محمد تقي البروجردي (ت ١٣٩١هـ) تقريراً لبحث المحقق ضياء الدين العراقي، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الاسلامي - قم.

٢٧ - نهاية الدراية في شرح الكفاية، محمد حسين الأصفهاني الكمپاني (ت ١٣٦١هـ) تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم.

٢٨ - وسائل الشيعة، الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ) تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم.

محتويات الكتاب

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة